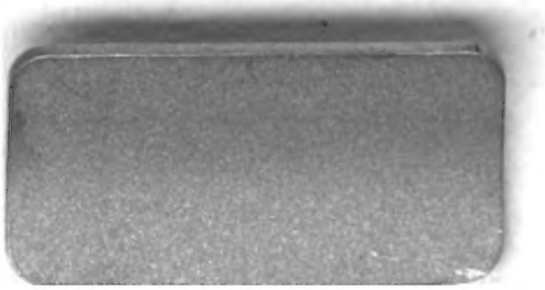
Digitized by Google

Sh. sp. 1075 p



Digitized by Google

<36606587330019

<36606587330019

Bayer. Staatsbibliothek

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

System

des

transſcendentalen

Idealismus

von

Friedr. Wilh. Joſeph Schelling.

Tübingen,

in der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung

1800.

Digitized by Google

Ph. sp. 1075 P

Bayerische
Staatsbibliothek
München

315 BG

Digitized by Google

Vorrede.

Dafs ein Syſtem, welches die ganze nicht blos im gemeinen Leben ſondern ſelbſt in dem gröſsten Theil der Wiſſenſchaften herrſchende Anſicht der Dinge völlig verändert und ſogar umkehrt, wenn ſchon ſeine Principien auf das ſtrengſte bewieſen ſind, einen fortdaurenden Widerſpruch ſelbſt bey ſolchen finde, welche die Evidenz ſeiner Beweiſe zu fühlen oder wirklich einzuſehen im Stande ſind, kann ſeinen

Digitized by Google

Grund allein in dem Unvermögen haben, von der Menge einzelner Probleme zu abſtrahiren, welche unmittelbar mit einer ſolchen veränderten Anſicht die geſchäftige Einbildungskraft aus dem ganzen Reichthum der Erfahrung herbeyführt, und dadurch das Urtheil verwirrt und beunruhigt. Man kann die Kraft der Beweiſe nicht läugnen, auch weiſs man nichts, was gewiſs und evident wäre, an die Stelle jener Principien zu ſetzen, aber man fürchtet ſich vor den als ungeheuer vorgeſpiegelten Conſequenzen, die man aus denſelben zum voraus hervorgehen ſieht, und verzweifelt alle jene Schwierigkeiten zu löſen, welche die Principien in ihrer Anwendung unfehlbar finden müſsen. Da man aber von jedem, welcher an philoſophiſchen Unterſuchungen überhaupt Antheil nimmt, mit Recht verlangen kann, daſs er jeder Abſtraction fähig sey, und die Principien in der höchſten Allgemeinheit auf-

Digitized by Google

zufaſsen wiſſe, in welcher das Einzelne völlig verſchwindet, und in der, wenn ſie nur die höchſte iſt, ſicher auch die Auflöſung für alle möglichen Aufgaben zum voraus enthalten iſt, ſo iſt es natürlich, daſs bei der erſten Errichtung des Syſtems alle ins Einzelne herabſteigende Unterſuchungen entfernt, und nur das Erſte, was nöthig iſt, die Principien ins Reine gebracht und auſser allen Zweifel geſetzt werden. Indeſs findet doch ein jedes Syſtem den ſicherſten Probirſtein ſeiner Wahrheit darinn, daſs es nicht nur zuvor unauflösliche Probleme mit Leichtigkeit auflöſt, ſondern ſelbſt ganz neue bisher nicht gedachte hervorruft, und aus einer allgemeinen Erſchütterung des für wahr angenommenen eine neue Art der Wahrheit hervorgehen läſst. Es iſt dies aber eben das eigenthümliche des transſcendentalen Idealismus, daſs er, ſobald er einmal zugeſtanden iſt, in die Nothwendigkeit ſetzt, alles Wiſsen von vorne gleichſam entſtehen zu laſsen, was ſchon

längſt für ausgemachte Wahrheit gegolten hat aufs neue unter die Prüfung zu nehmen, und geſetzt auch, daſs es die Prüfung beſtehe, wenigſtens unter ganz neuer Form und Geſtalt aus derſelben hervorgehen zu laſsen.

Der Zweck des gegenwärtigen Werks iſt nun eben dieſer, den transſcendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich ſeyn ſoll, nämlich zu einem Syſtem des geſammten Wiſſens, alſo den Beweis jenes Syſtems nicht blos im Allgemeinen, ſondern durch die That ſelbſt zu führen, d. h. durch die wirkliche Ausdehnung ſeiner Principien auf alle möglichen Probleme in Anſehung der Hauptgegenſtände des Wiſſens, welche entweder ſchon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöst waren, oder aber erſt durch das Syſtem ſelbſt möglich gemacht worden, und neu entſtanden ſind. Es folgt daraus von ſelbſt, daſs dieſe Schrift Fragen und Gegenſtände be-

rühren mufs, welche bey ſehr vielen von ſolchen, die ſich jezt wohl in philoſophiſchen Dingen ein Urtheil herausnehmen, noch gar nicht in Anregung oder zur Sprache gekommen ſind, indem ſie noch an den erſten Anfangsgründen des Syſtems hangen, über welche ſie, ſey es aus urſprünglicher Untüchtigkeit auch nur zu begreifen, was mit erſten Principien alles Wiſſens verlangt wird, oder aus Vorurtheil, oder aus was immer für andern Gründen nicht hinwegkommen können. Auch iſt für dieſe Claſse, obgleich die Unterſuchung, wie ſich verſteht, bis auf die erſten Grundſätze zurückgeht, doch von dieſer Schrift wenig zu erwarten, da in Anſehung der erſten Unterſuchungen in derſelben nichts vorkommen kann, was nicht entweder in den Schriften des Erfinders der Wiſſenſchaftslehre, oder in denen des Verfaſſers ſchon längſt geſagt wäre, nur daſs in der gegenwärtigen Bearbeitung die Darſtellung in Anſehung einiger Puncte eine gröſsere

Deutlichkeit erlangt haben mag, als ſie zuvor gehabt hat, durch welche aber doch ein urſprünglicher Mangel des Sinns wenigſtens nimmermehr erſetzt werden kann. Das Mittel übrigens, wodurch der Verfaſſer ſeinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzuſtellen, zu erreichen verſucht hat, iſt, daſs er alle Theile der Philoſophie in Einer Continuität und die geſammte Philoſophie als das was ſie iſt, nämlich als fortgehende Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns, für welche das in der Erfahrung niedergelegte nur gleichſam als Denkmal und Document dient, vorgetragen hat. Es kam um dieſe Geſchichte genau und vollſtändig zu entwerfen hauptſächlich darauf an, die einzelnen Epochen derſelben nnd in derſelben wiederum die einzelnen Momente nicht nur genau zu ſondern, ſondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzuſtellen, bey der man durch die Methode ſelbſt, mittelſt welcher ſie gefunden wird, gewiſs ſeyn kann, daſs

kein nothwendiges Mittelglied überſprungen ſeye, und ſo dem Ganzen einen innern Zuſammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichſam als das unveränderliche Gerüſte daſtehe, auf welches alles aufgetragen werden muſs. Was den Verfaſser hauptſächlich angetrieben hat, auf die Darſtelluug jenes Zuſammenhangs, welcher eigentlich eine Stuffenfolge von Anſchauungen iſt, durch welche das Ich bis zum Bewuſstſeyn in der höchſten Potenz ſich erhebt, beſondern Fleiſs zu wenden, war der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er ſchon längſt geführt worden iſt, und welchen vollſtändig darzuſtellen weder der Transſcendental- noch der Naturphiloſophie allein, ſondern nur beyden Wiſſenſchaften möglich iſt, welche ebendeſswegen die beyden ewig entgegengeſetzten ſeyn müſſen, die niemals in Eins übergehen können. Der überzeugende Beweis der ganz

gleichen Realität beyder Wiſſenſchaften in theoretiſcher Rückſicht, welche der Verfaſſer bis dahin nur behauptet hat, iſt daher in der Transſcendental-Philoſophie und insbeſondre in derjenigen Darſtellung davon zu ſuchen, welche das gegenwärtige Werk enthält, welches darum als ein nothwendiges Gegenſtück zu ſeinen Schriften über die Natur-Philoſophie zu betrachten iſt. Denn es wird eben durch daſſelbe offenbar, daſs dieſelben Potenzen der Anſchauung, welche in dem Ich ſind, bis zu einer gewiſſen Gräntze auch in der Natur aufgezeigt werden können, und, da jene Gräntze eben die der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie iſt, daſs es ſonach für die blos theoretiſche Betrachtung gleich gültig iſt, das Objective oder das Subjective zum Erſten zu machen, indem für das Leztere nur die practiſche Philoſophie, (welche aber in jener Betrachtung gar keine Stimme hat), entſcheiden kann, daſs alſo auch der Idealismus kein rein theoretiſches Fundament

hat, insofern also, wenn man nur theoretische Evidenz zugiebt, niemals die Evidenz haben kann, welcher die Naturwissenschaft fähig ist, deren Fundament sowohl als Beweise ganz und durchaus theoretisch sind. Es werden eben aus diesen Erklärungen auch diejenigen Leser, welche mit der Natur-Philosophie bekannt sind, den Schluss ziehen, dass es einen in der Sache selbst, ziemlich tief, liegenden Grund hat, warum der Verf. diese Wissenschaft der Transscendental-Philosophie entgegengesetzt, und von ihr völlig abgesondert hat, indem zuverlässig, wenn unsre ganze Aufgabe blos die wäre, die Natur zu erklären, wir niemals auf den Idealismus wären getrieben worden.

Was nun aber die Deductionen anbelangt, welche von den Hauptgegenständen der Natur, der Materie überhaupt und ihren allgemeinen Functionen, dem Organismus u. s. w. in dem vorliegenden Werk geführt worden

ſind, ſo ſind es zwar idealiſtiſche, deſswegen aber doch nicht (was viele als gleichbedeutned anſehen) teleologiſche Ableitungen, welche im Idealismus ebenſowenig als in irgend einem andern Syſtem befriedigend ſeyn können. Denn wenn ich z. E. auch beweiſe, daſs es zum Behuf der Freyheit oder der practiſchen Zwecke nothwendig iſt, daſs es Materie mit dieſen oder jenen Beſtimmungen gebe, oder daſs die Intelligenz ihr Handeln auf die Auſsenwelt als durch einen Organismus vermittelt, anſchaue, ſo läſst mir doch dieſer Beweis noch immer die Frage unbeantwortet, wie und durch welchen Mechanismus denn die Intelligenz gerade eben das anſchaue, was zu jenem Behuf nothwendig iſt. Vielmehr müſsen alle Beweiſe, welche der Idealiſt für das Daſeyn beſtimmter Auſsendinge führt, aus dem urſprünglichen Mechanismus des Anſchauens ſelbſt, d. h. durch eine wirkliche Conſtruction der Objecte geführt werden. Die blos teleologiſche Wendung der

Beweiſe würde darum, weil die Beweiſe idealiſtiſch ſind, doch das eigentliche Wiſſen um keinen Schritt weiter bringen, da bekanntlich die teleologiſche Erklärung eines Objects mich ſchlechterdings nichts über ſeinen wirklichen Urſprung lehren kann.

Die Wahrheiten der practiſchen Philoſophie können in einem Syſteme des transſcendentalen Idealismus ſelbſt nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der practiſchen Philoſophie demſelben anheimfällt, iſt nur das Objective in ihr, welches in ſeiner gröſsten Allgemeinheit die Geſchichte iſt, welche in einem Syſtem des Idealismus ebenſogut transſcendental deducirt zu werden verlangt, als das Objective der erſten Ordnung oder die Natur. Dieſe Deduction der Geſchichte führt zugleich auf den Beweis, daſs das, was wir als den lezten Grund der Harmo-

nie zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven des Handelns anzuſehen haben, zwar als ein abſolut Identiſches gedacht werden muſs, welches aber als ſubſtantielles oder als perſönliches Weſen vorzuſtellen, um nichts beſſer wäre, als es in ein bloſſes Abſtractum zu ſetzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbſte Misverſtändniſs aufbürden konnte.

Was die Grundſätze der Teleologie betrifft, ſo wird der Leſer ohne Zweifel von ſelbſt einſehen, daſs ſie den einzigen Weg anzeigen, die Coëxistenz des Mechanismus mit der Zweckmäſsigkeit in der Natur auf eine begreifliche Weiſe zu erklären. — Endlich wegen der Lehrſätze über die Philoſophie der Kunſt, durch welche das Ganze geſchloſsen wird, bittet der Verfaſſer diejenigen, welche für dieſelben etwa ein beſonderes Intereſſe haben mögen,

zu bedenken, dafs die ganze Unterſuchung, welche an ſich betrachtet eine unendliche iſt, hier blos in der Beziehung auf das Syſtem der Philoſophie angeſtellt wird, durch welche eine Menge Seiten dieſes groſsen Gegenſtandes zum voraus von der Betrachtung ausgeſchloſsen werden muſsten.

Schlieſslich bemerkt der Verf., dafs es ein Nebenzweck geweſen ſeye, eine ſoviel möglich allgemein lesbare und verſtändliche Darſtellung des tranſscendentalen Idealismus zu geben, und, dafs ihm dieſs ſchon durch die Methode, welche er gewählt hat, einigermaafsen gelungen ſeyn könne, davon hat ihn eine zweymalige Erfahrung bey dem öffentlichen Vortrag des Syſtems überzeugt.

Dieſe kurze Vorrede aber wird hinreichend ſeyn, in denjenigen, welche mit dem Verfaſſer auf demſelben Puncte ſtehen, und an der Auflöſung derſelben Aufgaben

mit ihm arbeiten, einiges Intereſſe für dieſes Werk zu erwecken, die nach Unterricht und Auskunft Begierigen einzuladen, diejenigen aber, welche weder des erſtern ſich bewuſst ſind, noch das andre aufrichtig verlangen, zum voraus davon zurückzuſchrecken, wodurch denn auch alle ihre Zwecke erreicht ſind. Jena Ende März 1800.

Einleitung.

§. 1.

Begriff der Transſcendental-Philoſophie.

1. Alles Wiſſen beruht auf der Uebereinſtimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven. — Denn man weifs nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden geſetzt.

2. Wir können den Inbegriff alles blos Objectiven in unſerm Wiſſen Natur nennen; der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heiſse das Ich, oder die Intelligenz. Beide Begriffe ſind ſich entgegengeſetzt. Die Intelligenz wird urſprünglich gedacht als das blos Vorſtellende, die Natur als das blos Vorſtellbare, jene als das Bewuſste, dieſe als das Bewuſstloſe. Nun iſt aber in jedem

Wiſſen ein wechſelſeitiges Zuſammentreffen beider (des Bewuſsten und des an ſich Bewuſstloſen) nothwendig; die Aufgabe iſt: dieſes Zuſammentreffen zu erklären.

3. Im Wiſſen ſelbſt — indem ich weiſs — iſt Objectives und Subjectives ſo vereinigt, daſs man nicht ſagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es iſt hier kein Erſtes und kein Zweites, beide ſind gleichzeitig und Eins. — Indem ich dieſe Identität erklären will, muſs ich ſie ſchon aufgehoben haben. Um ſie zu erklären, muſs ich, da mir auſser jenen beiden Factoren des Wiſſens (als Erklärungs-Princip) ſonſt nichts gegeben iſt, nothwendig den Einen dem andern vorſetzen, von dem Einen ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, iſt durch die Aufgabe nicht beſtimmt.

4. Es ſind alſo nur zwei Fälle möglich.

A. Entweder wird das Objective zum Erſten gemacht, und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt?

Der Begriff des Subjectiven iſt nicht enthalten im Begriff des Objectiven, vielmehr ſchlieſsen ſich beide gegenſeitig aus. Das Subjective muſs

alſo zum Objectiven hinzukommen. — Im Begriff der Natur liegt es nicht, daſs auch ein Intelligentes ſey, was ſie vorſtellt. Die Natur, ſo ſcheint es, würde ſeyn, wenn auch nichts wäre, was ſie vorſtellte. Die Aufgabe kann alſo auch ſo ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgeſtellt zu werden?

Die Aufgabe nimmt die Natur oder das Objective als Erſtes an. Sie iſt alſo ohne Zweifel Aufgabe der Naturwiſſenſchaft, die daſſelbe thut. — Daſs die Naturwiſſenſchaft der Auflöſung jener Aufgabe wirklich — und ohne es zu wiſſen — wenigſtens ſich nähere, kann hier nur kurz gezeigt werden.

Wenn alles Wiſſen gleichſam zwei Pole hat, die ſich wechſelſeitig vorausſetzen, und fordern, ſo müſsen ſie in allen Wiſſenſchaften ſich ſuchen; es muſs daher nothwendig zwei Grundwiſſenſchaften geben, und es muſs unmöglich ſeyn, von dem Einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die nothwendige Tendenz aller Naturwiſſenſchaft iſt alſo, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dieſs, und nichts anders liegt dem Beſtreben zu Grunde, in die Naturerſcheinungen Theorie zu bringen. — Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Na-

turgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müſſen völlig verſchwinden, und nur die Geſetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daſs je mehr in der Natur ſelbſt das Geſetzmäſige hervorbricht, deſto mehr die Hülle verſchwindet, die Phänomene ſelbſt geiſtiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die optiſchen Phänomene ſind nichts anders, als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieſes Licht ſelbſt iſt ſchon von zweideutiger Materialität. In den Erſcheinungen des Magnetismus verſchwindet ſchon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche ſelbſt Naturforſcher nur als unmittelbar geiſtige Einwirkung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück, als ihr Geſetz, deſſen Ausführung im Groſsen der Mechanismus der Himmelsbewegungen iſt. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſeyn, kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflöſte. — Die todten und bewuſstloſen Producte der Natur ſind nur miſslungene Verſuche der Natur, ſich ſelbſt zu reflectiren, die ſogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewuſstlos ſchon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchſte Ziel, ſich ſelbſt ganz Object zu werden, erreicht die Natur erſt durch die höchſte und letzte Reflexion, welche nichts anders, als der Menſch, oder, allgemeiner, das iſt, was wir Vernunft nennen,

durch welche zuerſt die Natur vollſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daſs die Natur urſprünglich identiſch iſt mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewuſstes erkannt wird.

Dieſs mag hinreichend ſeyn, zu beweiſen, daſs die Naturwiſſenſchaft die nothwendige Tendenz hat, die Natur intelligent zu machen; eben durch dieſe Tendenz wird ſie zur Natur-Philoſophie, welche die Eine nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie iſt. *)

B. Oder das Subjective wird zum Erſten gemacht, und die Aufgabe iſt die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt?

Wenn alles Wiſſen auf der Uebereinſtimmung dieſer beiden beruht (1), ſo iſt die Aufgabe: dieſe Uebereinſtimmung zu erklären, ohne Zweifel

---

*) Die weitere Ausführung des Begriffs einer Natur-Philoſophie, und ihrer nothwendigen Tendenz iſt in den Schriften des Verfaſſers: Entwurf eines Syſtems der Natur-Philoſophie, verbunden mit der Einleitung zu dieſem Entwurf, und den Erläuterungen, welche das erſte Heft der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik enthalten wird, zu ſuchen.

die höchſte für alles Wiſſen, und wenn, wie allgemein zugeſtanden wird, die Philoſophie die höchſte und oberſte aller Wiſſenſchaften iſt, ohne Zweifel die Hauptaufgabe der Philoſophie.

Aber die Aufgabe fordert nur Erklärung jenes Zuſammentreffens überhaupt, und läſst völlig unbeſtimmt, wovon die Erklärung ausgehe, was ſie zum Erſten und was ſie zum Zweiten machen ſoll. — Da auch beide entgegengeſetzte ſich wechſelſeitig nothwendig ſind, ſo muſs das Reſultat der Operation daſſelbe ſeyn, von welchem Punkte man ausgeht.

Das Objective zum Erſten zu machen, und das Subjective daraus abzuleiten, iſt, wie ſo eben gezeigt worden, Aufgabe der Natur-Philoſophie.

Wenn es alſo eine Transſcendental-Philoſophie giebt, ſo bleibt ihr nur die entgegengeſetzte Richtung übrig, vom Subjectiven als vom Erſten und Abſoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entſtehen zu laſſen. In die beiden möglichen Richtungen der Philoſophie haben ſich alſo Natur- und Transſcendental-Philoſophie getheilt, und wenn alle Philoſophie darauf ausgehen muſs, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, ſo iſt die Transſcendental-Philoſophie, welche dieſe letztere Aufgabe hat,

die andere nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie.

§. 2.

Folgeſätze.

Wir haben durch das bisherige nicht nur den Begriff der Transſcendental-Philoſophie deducirt, ſondern dem Leſer zugleich einen Blick in das ganze Syſtem der Philoſophie verſchafft, das, wie man ſieht, durch zwei Grundwiſſenſchaften vollendet wird, die, einander entgegengeſetzt im Princip und der Richtung, ſich wechſelſeitig ſuchen und ergänzen. Nicht das ganze Syſtem der Philoſophie, ſondern nur die Eine Grundwiſſenſchaft deſſelben ſoll hier aufgeſtellt, und dem abgeleiteten Begriff zufolge vorerſt genauer charakteriſirt werden. *)

1) Wenn der Transſcendental-Philoſophie das Subjective — das Erſte, und einziger Grund aller Realität, einziges Erklärungsprincip alles an-

*) Erſt durch die Vollendung des Syſtems der Transſcendentalphiloſophie wird man der Nothwendigkeit einer Natur-Philoſophie, als ergänzender Wiſſenſchaft, inne werden, und dann auch aufhören, an jene Forderungen zu machen, welche nur eine Natur-Philoſophie erfüllen kann.

dern ist (§. 1.), so beginnt sie nothwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven.

Wie der nur aufs Objective gerichtete Natur-Philosoph nichts so sehr zu verhindern sucht, als Einmischung des Subjectiven in sein Wissen, so umgekehrt der Transscendental-Philosoph nichts so sehr, als Einmischung des Objectiven in das rein subjective Princip des Wissens. — Das Ausscheidungsmittel ist der absolute Skepticismus — nicht der halbe, nur gegen die gemeinen Vorurtheile der Menschen gerichtete, der doch nie auf den Grund sieht, sondern der durchgreifende Skepticismus, der nicht gegen einzelne Vorurtheile, sondern gegen das Grundvorurtheil sich richtet, mit welchem alle andern von selbst fallen müssen. Denn ausser den künstlichen, in den Menschen hineingebrachten Vorurtheilen, giebt es weit ursprünglichere, nicht durch Unterricht oder Kunst, sondern durch die Natur selbst in ihn gelegte, die, ausser dem Philosophen, allen übrigen statt der Principien alles Wissens, und dem blossen Selbstdenker sogar als Probierstein aller Wahrheit gelten.

Das Eine Grundvorurtheil, auf welches alle andre sich reduciren, ist kein andres, als dass es Dinge ausser uns gebe; ein Fürwahrhalten, das, weil es nicht auf Gründen, noch auf Schlüssen beruht (denn es giebt keinen einzigen probehaltigen Beweis dafür), und doch durch keinen entgegen-

gesetzten Beweis sich ausrotten läfst, (*naturam furca expellas, tamen usque redibit,*) Anspräche macht auf unmittelbare Gewifsheit, da es sich doch auf etwas von uns ganz Verschiedenes, ja uns Entgegengesetztes bezieht, von dem man gar nicht einsieht, wie es in das unmittelbare Bewufstseyn komme, — für nichts mehr, als für ein Vorurtheil — zwar für ein angebohrnes und ursprüngliches — aber defswegen nicht minder für Vorurtheil geachtet werden kann.

Den Widerspruch, dafs ein Satz, der seiner Natur nach nicht unmittelbar gewifs seyn kann, doch eben so blindlings, und ohne Gründe, wie ein solcher angenommen wird, weifs der Transscendental-Philosoph nicht zu lösen, als durch die Voraussetzung, dafs jener Satz versteckterweise und ohne dafs man es bis jetzt einsieht — nicht zusammenhange, sondern identisch, und Eins und dasselbe sey, mit einem unmittelbar Gewifsen, und diese Identität aufzuzeigen, wird eigentlich das Geschäft der Transscendental-Philosophie seyn.

2) Nun giebt es aber selbst für den gemeinen Vernunftgebrauch nichts unmittelbar Gewifses; aufser dem Satz: Ich bin; der, weil er aufserhalb des unmittelbaren Bewufstseyns selbst die Bedeutung verliert, die individuellste aller Wahrheiten, und das absolute Vorurtheil ist, das zuerst angenommen werden mufs, wenn irgend etwas an-

deres gewiſs ſeyn ſoll. — Der Satz: Es giebt Dinge auſser uns, wird alſo für den Transſcendental-Philoſophen auch nur gewiſs ſeyn durch ſeine Identität mit dem Satze: Ich bin, und ſeine Gewiſsheit wird auch nur gleich ſeyn der Gewiſsheit des Satzes, von welchem er die ſeinige entlehnt.

Das transſcendentale Wiſſen würde ſich demnach vom gemeinen durch zwei Punkte unterſcheiden.

Erſtens, daſs ihm die Gewiſsheit vom Daſeyn der Auſsendinge ein bloſses Vorurtheil iſt, über das es hinaus geht, um ſeine Gründe aufzuſuchen. (Es kann dem Transſcendental-Philoſophen nie darum zu thun ſeyn, das Daſeyn der Dinge an ſich zu beweiſen, ſondern nur, daſs es ein natürliches und nothwendiges Vorurtheil iſt, äuſsere Gegenſtände als wirklich anzunehmen.)

Zweitens, daſs es die beiden Sätze: Ich bin, und: es ſind Dinge auſser mir, die im gemeinen Bewuſstſeyn zuſammenflieſsen, trennt, (den Einen dem Andern vorſetzt,) eben um ihre Identität beweiſen, und den unmittelbaren Zuſammenhang, der in jenem nur gefühlt wird, wirklich aufzeigen zu können. Durch den Act dieſer Trennung ſelbſt, wenn er vollſtändig iſt, verſetzt er ſich in die transſcendentale Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, ſondern eine künſtliche iſt.

3) Wenn dem Transſcendental-Philoſophen nur das Subjective urſprüngliche Realität hat, ſo wird er auch nur das Subjective im Wiſſen ſich unmittelbar zum Object machen: das Objective wird ihm nur indirect zum Object werden, und anſtatt daſs im gemeinen Wiſſen das Wiſſen ſelbſt (der Act des Wiſſens) über dem Object verſchwindet, wird im transſcendentalen umgekehrt über dem Act des Wiſſens das Object als ſolches verſchwinden. Das transſcendentale Wiſſen iſt alſo ein Wiſſen des Wiſſens, inſofern es rein ſubjectiv iſt.

So gelangt z. B. von der Anſchauung nur das Objective zum gemeinen Bewuſstſein, das Anſchauen ſelbſt verliert ſich im Gegenſtand; indeſs die transſcendentale Betrachtungsart vielmehr nur durch den Act des Anſchauens hindurch das Angeſchaute erblickt. — So iſt das gemeine Denken ein Mechanismus, in welchem Begriffe herrſchen, aber ohne als Begriffe unterſchieden zu werden; indeſs das transſcendentale Denken jenen Mechanismus unterbricht, und, indem es des Begriffs als Acts ſich bewuſst wird, zum Begriff des Begriffs ſich erhebt. — Im gemeinen Handeln wird über dem Object der Handlung das Handeln ſelbſt vergeſſen; das Philoſophiren iſt auch ein Handeln, aber nicht ein Handeln nur, ſondern zugleich ein beſtändiges Selbſtanſchauen in dieſem Handeln.

Die Natur der transſcendentalen Betrachtungsart muſs alſo überhaupt darin beſtehen, daſs in ihr, auch das, was in allem andern Denken, Wiſſen oder Handeln das Bewuſstſeyn flieht, und abſolut nicht-objectiv iſt, zum Bewuſstſeyn gebracht, und objectiv wird, kurz, in einem beſtändigen ſich-ſelbſt-Object-werden des Subjectiven.

Die transſcendentale Kunſt wird eben in der Fertigkeit beſtehen, ſich beſtändig in dieſer Duplicität des Handelns und des Denkens zu erhalten.

§. 3.

Vorläufige Eintheilung der Transſcendental-Philoſophie.

Vorläufig iſt dieſe Eintheilung, weil die Principien der Eintheilung erſt in der Wiſſenſchaft ſelbſt abgeleitet werden können.

Wir gehen auf den Begriff der Wiſſenſchaft zurück.

Die Transſcendental-Philoſophie hat zu erklären, wie das Wiſſen überhaupt möglich ſey, vorausgeſetzt, daſs das Subjective in demſelben als das Herrſchende oder Erſte angenommen werde?

Es ist also nicht ein einzelner Theil, noch ein besonderer Gegenstand des Wissens, sondern das Wissen selbst, und das Wissen überhaupt, was sie sich zum Object macht.

Nun reducirt sich aber alles Wissen auf gewisse ursprüngliche Ueberzeugungen, oder ursprüngliche Vorurtheile; diese einzelnen Ueberzeugungen muss die Transscendental-Philosophie auf Eine ursprüngliche Ueberzeugung zurückführen; diese Eine, aus welcher alle andere abgeleitet werden, wird ausgedrückt im ersten Princip dieser Philosophie, und die Aufgabe, ein solches zu finden, heisst nichts anders, als das absolut-Gewisse zu finden, durch welches alle andere Gewissheit vermittelt ist.

Die Eintheilung der Transscendental-Philosophie selbst wird bestimmt durch jene ursprünglichen Ueberzeugungen, deren Gültigkeit sie in Anspruch nimmt. Diese Ueberzeugungen müssen vorerst im gemeinen Verstande aufgesucht werden. — Wenn man sich also auf den Standpunkt der gemeinen Ansicht zurück versetzt, so findet man folgende Ueberzeugungen tief eingegraben in dem menschlichen Verstand.

A. Dass nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen ausser uns existire, sondern auch dass unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, dass an den Dingen nichts anders ist, als

was wir an ihnen vorſtellen. — Der Zwang in unſern objectiven Vorſtellungen wird daraus erklärt, daſs die Dinge unveränderlich beſtimmt, und durch dieſe Beſtimmtheit der Dinge mittelbar auch unſere Vorſtellungen beſtimmt ſeyen. Durch dieſe erſte und urſprünglichſte Ueberzeugung iſt die erſte Aufgabe der Philoſophie beſtimmt: zu erklären, wie Vorſtellungen abſolut übereinſtimmen können mit ganz unabhängig von ihnen exiſtirenden Gegenſtänden? — Da auf der Annahme: daſs die Dinge gerade das ſind, was wir an ihnen vorſtellen, daſs wir alſo allerdings die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, die Möglichkeit aller Erfahrung beruht, (denn was wäre die Erfahrung, und wohin würde ſich z. B. die Phyſik verirren, ohne jene Vorausſetzung der abſoluten Identität des Seyns und des Erſcheinens?) — ſo iſt die Auflöſung dieſer Aufgabe identiſch mit der theoretiſchen Philoſophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu unterſuchen hat.

B. Die zweyte eben ſo urſprüngliche Ueberzeugung iſt, daſs Vorſtellungen, die ohne Nothwendigkeit, durch Freyheit, in uns entſtehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen, und objective Realität erlangen können.

Dieſe Ueberzeugung iſt der erſten entgegengeſetzt. Nach der erſten wird angenommen: die Gegenſtände ſeyen unveränderlich beſtimmt, und durch ſie unſere Vorſtellungen, nach der andern:

die Gegenſtände ſeyen veränderlich, und zwar durch die Cauſalität von Vorſtellungen in uns. Nach der erſten Ueberzeugung findet ein Uebergang aus der wirklichen Welt in die Welt der Vorſtellung, oder ein Beſtimmtwerden der Vorſtellung durch ein Objectives, nach der zweyten ein Uebergang aus der Welt der Vorſtellung in die wirkliche, oder ein Beſtimmtwerden des Objectiven durch eine (frey entworfene) Vorſtellung in uns ſtatt.

Durch dieſe zweyte Ueberzeugung iſt ein zweytes Problem beſtimmt, dieſes: wie durch ein bloſs Gedachtes ein Objectives veränderlich ſey, ſo, daſs es mit dem Gedachten vollkommen übereinſtimme?

Da auf jener Vorausſetzung die Möglichkeit alles freyen Handelns beruht, ſo iſt die Auflöſung dieſer Aufgabe practiſche Philoſophie.

C. Aber mit dieſen beyden Problemen ſehen wir uns in einen Widerſpruch verwickelt. — Nach B wird gefordert eine Herrſchaft des Gedankens (des Ideellen) über die Sinnenwelt; wie iſt aber eine ſolche denkbar, wenn (nach A) die Vorſtellung in ihrem Urſprung ſchon nur die Sklavin des Objectiven iſt? — Umgekehrt, iſt die wirkliche Welt etwas von uns ganz Unabhängiges, wornach (als ihrem Urbild) unſere Vorſtellung ſich richten muſs (nach A), ſo iſt unbegreiflich, wie hinwiederum die wirkliche Welt ſich nach Vorſtellungen in uns richten

könne (nach B). — Mit Einem Wort, über der theoretiſchen Gewiſsheit geht uns die practiſche, über der practiſchen die theoretiſche verloren; es iſt unmöglich, daſs zugleich in unſerem Erkenntniſs Wahrheit, und in unſerem Wollen Realität ſey.

Dieſer Widerſpruch muſs aufgelöſt werden, wenn es überhaupt eine Philoſophie giebt — und die Auflöſung dieſes Problems, oder die Beantwortung der Frage: wie können die Vorſtellungen zugleich als ſich richtend nach den Gegenſtänden, und die Gegenſtände als ſich richtend nach den Vorſtellungen gedacht werden? iſt nicht die erſte, aber die höchſte Aufgabe der Transſcendental-Philoſophie.

Es iſt leicht einzuſehen, daſs dieſes Problem weder in der theoretiſchen, noch in der practiſchen Philoſophie aufgelöſt werden kann, ſondern in einer höhern, die das verbindende Mittelglied beyder, und weder theoretiſch, noch practiſch, ſondern beydes zugleich iſt.

Wie zugleich die objective Welt nach Vorſtellungen in uns, und Vorſtellungen in uns nach der objectiven Welt ſich bequemen, iſt nicht zu begreifen, wenn nicht zwiſchen den beyden Welten, der ideellen und der reellen, eine vorherbeſtimmte Harmonie exiſtirt. Dieſe vorherbeſtimmte Harmonie aber iſt ſelbſt nicht denkbar, wenn nicht die

Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äufsert, und umgekehrt.

Nun ist es allerdings eine productive Thätigkeit, welche im Wollen sich äufsert; alles freye Handeln ist productiv, nur mit Bewufstseyn productiv. Setzt man nun, da beyde Thätigkeiten doch nur im Princip Eine seyn sollen, dafs dieselbe Thätigkeit, welche im freyen Handeln mit Bewufstseyn productiv ist, im Producíren der Welt ohne Bewufstseyn productiv sey, so ist jene vorausbestimmte Harmonie wirklich, und der Widerspruch gelöst.

Setzt man, dieſs alles verhalte sich wirklich so, so wird jene ursprüngliche Identität der im Producíren der Welt geschäftigen Thätigkeit, mit der, welche im Wollen sich äufsert, in den Producten der ersten sich darstellen, und diese Producte werden erscheinen müfsen als Producte einer zugleich bewufsten und bewufstlosen Thätigkeit.

Die Natur, als Ganzes sowohl, als in ihren einzelnen Producten wird, als ein mit Bewufstseyn hervorgebrachtes Werk, und doch zugleich als Product des blindesten Mechanismus erscheinen müfsen; sie ist zweckmäfsig, ohne zweckmäfsig erklärbar zu seyn. — Die Philosophie der Naturzwecke, oder die Teleologie ist also jener

Vereinigungs-Punkt der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie.

D. Es iſt bisher nur überhaupt die Identität der bewuſstloſen Thätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewuſsten, die im Wollen ſich äuſsert, poſtulirt worden, ohne daſs entſchieden wäre, wohin das Princip jener Thätigkeit falle, ob in die Natur, oder in uns?

Nun iſt aber das Syſtem des Wiſſens nur alsdann als vollendet zu betrachten, wenn es in ſein Princip zurückkehrt. — Die Transſcendental-Philoſophie wäre alſo nur alsdann vollendet, wenn ſie jene Identität — die höchſte Auflöſung ihres ganzen Problems — in ihrem Princip, (im Ich) nachweiſen könnte.

Es wird alſo poſtulirt, daſs im Subjectiven, im Bewuſstſeyn ſelbſt, jene zugleich bewuſste und bewuſstloſe Thätigkeit aufgezeigt werde.

Eine ſolche Thätigkeit iſt allein die äſthetiſche, und jedes Kunſtwerk iſt nur zu begreifen als Product einer ſolchen. Die idealiſche Welt der Kunſt, und die reelle der Objecte ſind alſo Producte einer und derſelben Thätigkeit; das Zuſammentreffen beyder, (der bewuſsten und der bewuſstloſen) ohne Bewuſstſeyn, giebt die wirkliche, mit Bewuſstſeyn die äſthetiſche Welt.

Die objective Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewufstlose Poësie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlufsstein ihres ganzen Gewölbes — die Philosophie der Kunst.

§. 4.

Organ der Transscendental-Philosophie.

1) Das einzig unmittelbare Object der transscendentalen Betrachtung ist das Subjective (§. 2.); das einzige Organ dieser Art zu philosophiren also der innere Sinn, und ihr Object von der Art, dafs es nicht einmal so, wie das der Mathematik, Object der äufsern Anschauung werden kann. — Das Object der Mathematik ist freilich so wenig aufserhalb des Wissens vorhanden, als das der Philosophie. Das ganze Daseyn der Mathematik beruht auf der Anschauung, sie existirt also auch nur in der Anschauung, aber diese Anschauung selbst ist eine äufsere. Dazu kommt, dafs es doch der Mathematiker nie unmittelbar mit der Anschauung (der Construction) selbst, sondern nur mit dem Construirten zu thun hat, was sich allerdings äufserlich darstellen läfst, indefs der Philosoph lediglich auf den Act der Construction selbst sieht, der ein absolut innerer ist.

2) Noch mehr, die Objecte des Transscendental-Philosophen existiren gar nicht, als in so fern sie frei producirt werden. — Zu dieser Production kann man nicht nöthigen, so wie man etwa durch die äussere Verzeichnung einer mathematischen Figur nöthigen kann, dieselbe innerlich anzuschauen. Gleichwohl beruht ebenso, wie die Existenz einer mathematischen Figur auf dem äussern Sinn beruht, die ganze Realität eines philosophischen Begriffs einzig auf dem innern Sinn. Das ganze Object dieser Philosophie ist kein anders, als das Handeln der Intelligenz nach bestimmten Gesetzen. Dieses Handeln ist nur zu begreifen durch eigene unmittelbare innere Anschauung, und diese ist wieder nur durch Production möglich. Aber nicht genug. Im Philosophiren ist man nicht blos das Object, sondern immer zugleich das Subject der Betrachtung. Zum Verstehen der Philosophie sind also zwei Bedingungen erforderlich, erstens, dass man in einer beständigen innern Thätigkeit, in einem beständigen Produciren jener ursprünglichen Handlungen der Intelligenz, zweitens, dass man in beständiger Reflexion auf dieses Produciren begriffen, mit einem Wort, dass man immer zugleich das Angeschaute (producirende) und das Anschauende sey.

3) Durch diese beständige Duplicität des Producirens und Anschauens soll Object werden, was sonst durch nichts reflectirt wird. — Es kann hier nicht, wohl aber in der Folge bewie-

ſen werden, daſs dieſes Reflectirtwerden des abſolut unbewuſsten und nichtobjectiven, nur durch einen äſthetiſchen Act der Einbildungskraft möglich iſt. Indeſs iſt aus dem, was ſchon hier bewieſen worden iſt, ſo viel offenbar, daſs alle Philoſophie productiv iſt. Die Philoſophie beruht alſo eben ſo gut, wie die Kunſt, auf dem productiven Vermögen, und der Unterſchied beyder blos auf der verſchiedenen Richtung der productiven Kraft. Denn anſtatt daſs die Production in der Kunſt nach aufsen ſich richtet, um das unbewuſste durch Producte zu reflectiren, richtet ſich die philoſophiſche Production unmittelbar nach innen, um es in intellectueller Anſchauung zu reflectiren. — Der eigentliche Sinn, mit dem dieſe Art der Philoſophie aufgefaſst werden muſs, iſt alſo der äſthetiſche, und eben darum die Philoſophie der Kunſt das wahre Organon der Philoſophie. (§. 3.)

Aus der gemeinen Wirklichkeit giebt es nur zwei Auswege, die Poëſie, welche uns in eine idealiſche Welt verſetzt, und die Philoſophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verſchwinden läſst. — Man ſieht nicht ein, warum der Sinn für Philoſophie eben allgemeiner verbreitet ſeyn ſollte, als der für Poëſie, beſonders unter der Claſse von Menſchen, die, ſey es durch Gedächtnis-Werk, (nichts tödtet unmittelbarer das productive), oder durch todte, alle Einbildungskraft vernichtende, Speculation das äſthetiſche Organ völlig verloren haben.

4) Es ist unnöthig, sich mit den Gemeinplätzen von Wahrheitssinn, von gänzlicher Sorglosigkeit wegen der Resultate aufzuhalten, obgleich man fragen möchte, welche andere Ueberzeugung dem noch heilig seyn könne, der die gewisseste (dass Dinge ausser uns sind) in Anspruch nimmt. — Eher können wir noch einen Blick werfen auf die sogenannten Ansprüche des gemeinen Verstandes.

Der gemeine Verstand hat in Sachen der Philosophie gar keine Ansprüche, als die, welche jeder Gegenstand der Untersuchung hat, vollkommen erklärt zu werden.

Es ist nicht etwa darum zu thun, zu beweisen, dass wahr sey, was er für wahr hält, sondern nur darum, die Unvermeidlichkeit seiner Täuschungen aufzudecken. — Es bleibt dabei, dass die objective Welt nur zu den nothwendigen Einschränkungen gehört, welche das Selbstbewusstseyn, (das Ich bin,) möglich machen; für den gemeinen Verstand ist es genug, wenn aus dieser Ansicht selbst wiederum die Nothwendigkeit der seinigen abgeleitet wird.

Zu diesem Behuf ist es nothwendig, nicht nur, dass das innere Triebwerk unserer geistigen Thätigkeit aufgeschlossen, der Mechanismus des nothwendigen Vorstellens enthüllt, sondern auch, dass gezeigt werde, durch welche Eigenthümlichkeit unserer Natur es nothwendig ist, dass, was blos in unserem

Anſchauen Realität hat, uns als etwas auſser uns vorhandenes reflectirt wird.

Wie die Naturwiſſenſchaft den Idealismus aus dem Realismus hervorbringt, indem ſie die Naturgeſetze zu Geſetzen der Intelligenz vergeiſtigt, oder zum Materiellen das Formelle hinzufügt, (§. 1.) ſo die Transſcendental-Philoſophie den Realismus aus dem Idealismus, dadurch, daſs ſie die Geſetze der Intelligenz zu Naturgeſetzen materialiſirt, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt.

Erſter Hauptabſchnitt.

Vom Princip des transſcendentalen Idealismus.

Erſter Abſchnitt.

Von der Nothwendigkeit und Beſchaffenheit eines höchſten Princips des Wiſſens.

1. Es wird indeſs als Hypotheſe angenommen, daſs in unſerem Wiſſen überhaupt Realität ſey, und gefragt: was die Bedingungen dieſer Realität ſeyen? — Ob in unſerem Wiſſen wirklich Realität ſey, wird davon abhangen, ob dieſe erſt abgeleiteten Bedingungen nachher wirklich ſich aufzeigen laſsen.

Wenn alles Wiſſen auf der Uebereinſtimmung eines Objectiven und Subjectiven beruht (Einl. §. 1.) ſo beſteht unſer ganzes Wiſſen aus Sätzen, die nicht unmittelbar wahr ſind, die ihre Realität von etwas anderem entlehnen.

Die bloſse Zuſammenſtimmung eines Subjectiven mit einem Subjectiven begründet kein eigent-

liches Wiſſen. Und umgekehrt, das eigentliche Wiſſen ſetzt ein Zuſammentreffen von Entgegengeſetzten voraus, deren Zuſammentreffen nur ein Vermitteltes ſeyn kann.

Es muſs alſo etwas allgemein Vermittelndes in unſerem Wiſſen geben, was einziger Grund des Wiſſens iſt.

2) Es wird als Hypotheſe angenommen, in unſerem Wiſſen ſey ein Syſtem, das heiſst, es ſey ein Ganzes, was ſich ſelbſt trägt, und in ſich ſelbſt zuſammenſtimmt. — Der Skeptiker läugnet dieſe Vorausſetzung, wie die erſte, und ſie iſt, wie jene, nur durch die That ſelbſt zu beweiſen. — Was wär es denn, wenn auch unſer Wiſſen, ja wenn unſere ganze Natur in ſich ſelbſt widerſprechend wäre? — Alſo nur angenommen, unſer Wiſſen ſey ein urſprüngliches Ganzes, deſſen Grundriſs das Syſtem der Philoſophie ſeyn ſoll, ſo wird wiederum vorläufig nach den Bedingungen eines ſolchen gefragt.

Da jedes wahre Syſtem, (wie z. B. das des Weltbaues), den Grund ſeines Beſtehens in ſich ſelbſt haben muſs, ſo muſs, wenn es ein Syſtem des Wiſſens giebt, das Princip deſſelben innerhalb des Wiſſens ſelbſt liegen.

3) Dieſes Princip kann nur Eines

seyn. Denn alle Wahrheit ist sich absolut gleich. Es mag wohl Grade der Wahrscheinlichkeit geben, die Wahrheit hat keine Grade; was wahr ist, ist gleich wahr. — Dass aber die Wahrheit aller Sätze des Wissens eine absolut gleiche sey, ist unmöglich, wenn sie ihre Wahrheit von verschiedenen Principien (Vermittlungsgliedern) entlehnen, es muss also nur Ein (vermittelndes) Princip in allem Wissen seyn.

4) Dieses Princip ist mittelbar oder indirect Princip jeder Wissenschaft, aber unmittelbar und direct nur Princip der Wissenschaft alles Wissens, oder der Transscendental-Philosophie.

Durch die Aufgabe, eine Wissenschaft des Wissens, d. h. eine solche, welche das Subjective zum Ersten und Höchsten macht, aufzustellen, wird man also unmittelbar auf ein höchstes Princip alles Wissens getrieben.

Alle Einwendungen gegen ein solches absolut höchstes Princip des Wissens sind schon durch den Begriff der Transscendental-Philosophie abgeschnitten. Alle entspringen nur daher, dass man die Beschränktheit der ersten Aufgabe dieser Wissenschaft übersieht, welche gleich anfangs von allem Objectiven abstrahirt, und nur das Subjective im Auge behält.

Es ist gar nicht die Rede von einem absoluten Princip des Seyns, denn gegen ein solches gelten alle jene Einwürfe, sondern von einem absoluten Princip des Wissens.

Nun ist aber offenbar, dass wenn es nicht eine absolute Gränze des Wissens — etwas gäbe, das uns, selbst ohne dass wir uns seiner bewusst sind, im Wissen absolut fesselt und bindet, und das uns, indem wir wissen, nicht einmal zum Object wird, ebendesswegen, weil es Princip alles Wissens ist — dass es alsdann überhaupt nie zu einem Wissen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte.

Der Transscendental-Philosoph fragt nicht, welcher letzte Grund unsers Wissens mag ausser demselben liegen, sondern, was ist das Letzte in unserem Wissen selbst, über das wir nicht hinauskönnen? — Er sucht das Princip des Wissens innerhalb des Wissens; (es ist also selbst etwas, das gewusst werden kann).

Die Behauptung, es giebt ein höchstes Princip des Wissens, ist nicht wie die, es giebt ein absolutes Princip des Seyns, eine positive, sondern eine negative, einschränkende Behauptung, in der nur so viel liegt: es giebt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen kein Wissen ist.

Da der Transscendental-Philosoph (Einl. §. 1.) überall nur das Subjective sich zum Object macht, so behauptet er auch nur, dass es subjectiv, das heisst, dass es für uns irgend ein erstes Wissen gebe: ob es abstrahirt von uns, jenseits dieses ersten Wissens noch überhaupt etwas gebe, kümmert ihn vorerst gar nicht, und darüber muss die Folge entscheiden.

Dieses erste Wissen ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewusstseyn. Wenn der Idealist dieses Wissen zum Princip der Philosophie macht, so ist diefs der Beschränktheit seiner ganzen Aufgabe gemäfs, die aufser dem Subjectiven des Wissens nichts zum Object hat. — Dass das Selbstbewusstseyn der feste Punkt sey, an den für uns alles geknüpft ist, bedarf keines Beweises. — Dass nun aber dieses Selbstbewusstseyn nur die Modification eines höhern Seyns — (vielleicht eines höhern Bewusstseyns, und dieses eines noch höhern, und so ins unendliche fort seyn könne) — mit Einem Wort, dass auch das Selbstbewusstseyn noch etwas überhaupt Erklärbares seyn möge, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wissen können, weil eben durch das Selbstbewusstseyn die ganze Synthesis unsers Wissens erst gemacht wird — geht uns als Transscendental-Philosophen nichts an; denn das Selbstbewusstseyn ist uns nicht eine Art des Seyns, sondern eine Art des Wissens, und zwar die höchste und äusserste, die es überhaupt für uns giebt.

Es läfst ſich ſogar, um noch weiter zu gehen, beweiſen, und iſt zum Theil ſchon oben (Einl. §. 1.) bewieſen worden, daſs ſelbſt, wenn das Objective willkührlich als das Erſte geſetzt wird, wir doch nie über das Selbſtbewuſstſeyn hinauskommen. Wir werden alsdann in unſern Erklärungen entweder in's Unendliche zurückgetrieben, vom Begründeten zum Grund, oder wir müſsen die Reihe willkührlich abbrechen, dadurch, daſs wir ein Abſolutes, das von ſich ſelbſt die Urſache und die Wirkung — Subject und Object — iſt, und da dieſs urſprünglich nur durch Selbſtbewuſstſeyn möglich iſt, — dadurch, daſs wir wieder ein Selbſtbewuſstſeyn als Erſtes ſetzen; dieſs geſchieht in der Naturwiſſenſchaft, für welche das Seyn eben ſo wenig urſprünglich iſt, wie für die Transſcendental-Philoſophie, (ſ. den Entwurf eines Syſtems der Natur-Philoſophie S. 5.), und welche das einzig Reelle in ein Abſolutes ſetzt, das von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung iſt — in die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven, die wir Natur nennen, und die in der höchſten Potenz wieder nichts anders als Selbſtbewuſstſeyn iſt.

Der Dogmatismus, dem das Seyn das Urſprüngliche iſt, kann überhaupt nur durch einen unendlichen Regreſſus erklären; denn die Reihe von Urſachen und Wirkungen, an welchen ſeine Erklärung fortläuft, könnte nur durch Etwas, was zugleich Urſache und Wirkung von ſich iſt, ge-

ſchloſsen werden; aber eben dadurch würde er in Naturwiſſenſchaft verwandelt, welche ſelbſt wiederum in ihrer Vollendung in das Princip des transſcendentalen Idealismus zurückkehrt. (Der conſequente Dogmatismus exiſtirt nur im Spinozismus; der Spinozismus kann aber als reelles Syſtem wiederum nur als Naturwiſſenſchaft fortdauren, deren letztes Reſultat wieder Princip der Transſcendental-Philoſophie wird.)

Aus dem allem iſt offenbar, daſs das Selbſtbewuſstſeyn den ganzen auch in's Unendliche erweiterten Horizont unſers Wiſſens umgränzt, und in jeder Richtung das Höchſte bleibt. Jedoch bedarf es zum gegenwärtigen Zweck dieſer weitausſichtigen Gedanken nicht, ſondern nur der Reflexion über den Sinn unſerer erſten Aufgabe. — Jeder wird ohne Zweifel folgendes Räſonnement verſtändlich und evident finden.

Es iſt mir vorerſt blos darum zu thun, in mein Wiſſen ſelbſt ein Syſtem zu bringen, und innerhalb des Wiſſens ſelbſt dasjenige zu ſuchen, wodurch alles einzelne Wiſſen beſtimmt iſt. — Nun iſt aber ohne Zweifel das, wodurch alles in meinem Wiſſen beſtimmt iſt, das Wiſſen von mir ſelbſt. — Da ich mein Wiſſen nur in ſich ſelbſt begründen will, ſo frage ich nicht weiter nach dem letzten Grund jenes erſten Wiſſens (des Selbſtbewuſstſeyns), der, wenn es einen ſolchen giebt, nothwendig auf-

ſerhalb des Wiſſens liegen muſs. Das Selbſtbewuſstſeyn iſt der lichte Punkt im ganzen Syſtem des Wiſſens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet. — Selbſt zugegeben, daſs dieſes Selbſtbewuſstſeyn nur die Modification eines von ihm unabhängigen Seyns wäre, was freylich keine Philoſophie begreiflich machen kann, ſo iſt es für mich jetzt keine Art des Seyns, ſondern eine Art des Wiſſens, und nur in dieſer Qualität betrachte ich es hier. Durch die Beſchränktheit meiner Aufgabe, die mich in's Unendliche zurück in den Umkreis des Wiſſens einſchlieſst, wird es mir ein Selbſtſtändiges, und zum abſoluten Princip,— nicht alles Seyns, ſondern alles Wiſſens, da alles Wiſſen, (nicht nur das meinige,) davon ausgehen muſs. — Daſs das Wiſſen überhaupt, daſs insbeſondere dieſes erſte Wiſſen abhängig ſey von einer von ihm unabhängigen Exiſtenz, hat noch kein Dogmatiker bewieſen. Es iſt bis jetzt eben ſo möglich, daſs alle Exiſtenz nur die Modification eines Wiſſens, als daſs alles Wiſſen nur die Modification einer Exiſtenz iſt. — Jedoch davon ganz abſtrahirt, ganz abgeſehen davon, ob das Nothwendige überhaupt die Exiſtenz, das Wiſſen blos das Accidens der Exiſtenz iſt — für unſere Wiſſenſchaft wird das Wiſſen eben dadurch ſelbſtſtändig, daſs wir daſſelbe blos, ſo wie es in ſich ſelbſt begründet, d. h. inſofern es blos ſubjectiv iſt, in Betrachtung ziehen.

Ob es absolut selbstständig ist, mag bis dahin unentschieden bleiben, wo durch die Wissenschaft selbst entschieden wird; ob irgend etwas gedacht werden kann, was nicht aus diesem Wissen selbst abzuleiten ist.

Gegen die Aufgabe selbst oder vielmehr gegen die Bestimmung der Aufgabe kann der Dogmatiker schon deswegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkührlich einschränken, nur nicht willkührlich erweitern kann, auf etwas, was, wie zum voraus einzusehen ist, niemals in die Sphäre meines Wissens fallen kann, wie ein letzter Grund des Wissens ausser dem Wissen. — Die einzig mögliche Einwendung dagegen ist die, dass die so bestimmte Aufgabe nicht Aufgabe der Philosophie, ihre Auflösung nicht Philosophie sey.

Allein was Philosophie sey, ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Resultat der Philosophie selbst seyn kann. Dass die Auflösung dieser Aufgabe Philosophie sey, kann nur durch die That selbst beantwortet werden, dadurch, dass man zugleich mit dieser Aufgabe alle die Probleme auflöst, die man von jeher in der Philosophie aufzulösen suchte.

Wir behaupten indess, mit demselben Recht, mit welchem der Dogmatiker das Gegentheil be-

hauptet, was man bisher unter Philoſophie verſtanden, ſey nur als Wiſſenſchaft des Wiſſens möglich, und habe nicht das Seyn, ſondern das Wiſſen zum Object; ihr Princip könne alſo auch nicht ein Princip des Seyns, ſondern nur ein Princip des Wiſſens ſeyn. — Ob, vom Wiſſen zum Seyn zu gelangen, aus dem vorerſt nur zum Behuf unſerer Wiſſenſchaft als ſelbſtſtändig angenommenen Wiſſen alles Objective abzuleiten, und jenes dadurch zur abſoluten Selbſtſtändigkeit zu erheben, ob uns dieſs ſicherer gelingen werde, als dem Dogmatiker der entgegengeſetzte Verſuch, aus dem als ſelbſtſtändig angenommenen Seyn ein Wiſſen hervorzubringen, darüber muſs die Folge entſcheiden.

5) Durch die erſte Aufgabe unſerer Wiſſenſchaft, zu verſuchen, ob vom Wiſſen, als ſolchem, (inſofern es Act iſt), ein Uebergang zum Objectiven in ihm, (das kein Act, ſondern ein Seyn, ein Beſtehen iſt), gefunden werden könne, durch dieſe Aufgabe ſchon iſt das Wiſſen als ſelbſtſtändig geſetzt; und gegen die Aufgabe ſelbſt iſt vor dem Experiment nichts einzuwenden.

Durch dieſe Aufgabe ſelbſt iſt alſo zugleich geſetzt, daſs das Wiſſen ein abſolutes Princip in ſich ſelbſt habe, und dieſes innerhalb des Wiſſens ſelbſt liegende Princip, ſoll zugleich Princip der Transſcendental-Philoſophie als Wiſſenſchaft ſeyn.

Nun ist aber jede Wissenschaft ein Ganzes von Sätzen unter bestimmter Form. Soll also durch jenes Princip das ganze System der Wissenschaft begründet seyn, so muss es nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form dieser Wissenschaft bestimmen.

Es wird allgemein angenommen, der Philosophie komme eine eigenthümliche Form zu, die man die systematische nennt. — Diese Form unabgeleitet vorauszusetzen, geht in andern Wissenschaften an, welche die Wissenschaft der Wissenschaft schon voraussetzen, nicht aber in dieser Wissenschaft selbst, die eben die Möglichkeit einer solchen überhaupt zum Object hat.

Was ist wissenschaftliche Form überhaupt, und welches ist ihr Ursprung? Diese Frage muss durch die Wissenschaftslehre für alle andern Wissenschaften beantwortet werden. — Aber diese Wissenschaftslehre ist selbst schon Wissenschaft, es würde also einer Wissenschaftslehre der Wissenschaftslehre bedürfen, aber diese selbst würde wieder Wissenschaft seyn, und so in's Unendliche fort. — Es fragt sich, wie dieser Cirkel, da er offenbar unauflöslich ist, erklärbar sey?

Dieser für die Wissenschaft unvermeidliche Cirkel ist nicht zu erklären, wenn er nicht im Wissen selbst (dem Object der Wissenschaft) ur-

ſprünglich ſeinen Sitz hat, ſo nämlich, daſs der urſprüngliche Inhalt des Wiſſens die urſprüngliche Form, und umgekehrt, die urſprüngliche Form des Wiſſens den urſprünglichen Inhalt deſſelben vorausſetzt, und beyde wechſelſeitig durch einander bedingt ſind. — Zu dieſem Behuf alſo müſste in der Intelligenz ſelbſt ein Punct gefunden werden, wo durch Einen und denſelben untheilbaren Act des urſprünglichſten Wiſſens zugleich Inhalt und Form entſteht. — Die Aufgabe, dieſen Punct zu finden, müſste identiſch ſeyn mit der: das Princip alles Wiſſens zu finden.

Das Princip der Philoſophie muſs alſo ein ſolches ſeyn, in welchem der Inhalt durch die Form, und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt iſt, und nicht Eines das andere, ſondern beyde wechſelſeitig ſich vorausſetzen. — Gegen ein erſtes Princip der Philoſophie iſt unter andern auch auf folgende Weiſe argumentirt worden. Das Princip der Philoſophie muſs ſich in einem Grundſatz ausdrücken laſſen: dieſer Grundſatz ſoll ohne Zweifel kein blos formeller, ſondern ein materieller ſeyn. Nun ſteht aber jeder Satz, ſein Inhalt ſey, welcher er wolle, unter den Geſetzen der Logik. Alſo ſetzt jeder materielle Grundſatz, blos dadurch, daſs er ein ſolcher iſt, höhere Grundſätze, die der Logik, voraus. — Es fehlt zu dieſer Argumentation nichts, als daſs man ſie umkehre. Man denke ſich irgend

einen formellen Satz, z. B. A = A, als den höchſten; was an dieſem Satze logiſch iſt, iſt blos die Form der Identität zwiſchen A und A, aber woher kommt mir denn A ſelbſt? Wenn A iſt, ſo iſt es gleich ſich ſelbſt; aber woher iſt es denn? Dieſe Frage kann ohne Zweifel nicht aus dem Satz ſelbſt, ſondern nur aus einem höhern beantwortet werden. Die Analyſis A = A ſetzt die Syntheſis A voraus. Alſo iſt offenbar, daſs kein formelles Princip gedacht werden kann, ohne ein materielles, noch ein materielles, ohne ein formelles vorauszuſetzen.

Aus dieſem Cirkel, daſs jede Form einen Inhalt, jeder Inhalt eine Form vorausſetzt, iſt gar nicht herauszukommen, wenn nicht irgend ein Satz gefunden wird, in welchem wechſelſeitig Form durch Inhalt, und Inhalt durch Form bedingt und möglich gemacht iſt.

Die erſte falſche Vorausſetzung jenes Arguments iſt alſo die der Grundſätze der Logik als unbedingter, das heiſst, von keinen höhern Sätzen abzuleitender. — Nun entſtehen uns aber die logiſchen Grundſätze blos dadurch, daſs wir, was in den andern blos Form iſt, ſelbſt wieder zum Inhalt der Sätze machen; die Logik kann alſo überhaupt nur durch Abſtraction von beſtimmten Sätzen entſtehen. Entſteht ſie auf wiſſenſchaftliche Art, ſo kann ſie nur durch Abſtraction von den oberſten Grundſätzen des Wiſſens entſtehen, und da dieſe als

Grundſätze hinwiederum ſelbſt ſchon die logiſche Form vorausſetzen, ſo müſsen ſie von der Art ſeyn, daſs in ihnen beydes, Form und Gehalt, wechſelſeitig ſich bedingt, und herbeyführt.

Nun kann aber doch dieſe Abſtraction nicht eher gemacht werden, als dieſe höchſten Grundſätze des Wiſſens aufgeſtellt ſind, die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt zu Stande gebracht iſt. Dieſer neue Cirkel, daſs die Wiſſenſchaftslehre zugleich die Logik begründen, und doch nach Geſetzen der Logik zu Stande gebracht werden ſoll, findet dieſelbe Erklärung, wie der vorhin aufgezeigte. Da in den höchſten Grundſätzen des Wiſſens Form und Gehalt durch einander bedingt ſind, ſo muſs die Wiſſenſchaft des Wiſſens zugleich das Geſetz und die vollkommenſte Ausübung der wiſſenſchaftlichen Form, und der Form ſowohl, als dem Gehalt nach abſolut autonomiſch ſeyn.

Zweiter Abſchnitt.

Deduction des Princips ſelbſt.

Wir ſprechen von einer Deduction des höchſten Princips. Es kann nicht davon die Rede ſeyn, das Princip aus einem höhern abzuleiten, überhaupt nicht von einem Beweis ſeines Inhalts. Der Beweis kann nur auf die Dignität dieſes Princips, oder darauf gehen, zu beweiſen, es ſey

das höchſte und trage alle jene Charaktere an ſich, die einem ſolchen zukommen.

Dieſe Deduction kann auf ſehr verſchiedene Art geführt werden. Wir wählen diejenige, welche uns, indem ſie die leichteſte iſt, zugleich den wahren Sinn des Princips am unmittelbarſten ſehen läſst.

1) Daſs überhaupt ein Wiſſen möglich ſey — nicht dieſes oder jenes beſtimmte, ſondern irgend eines, wenigſtens ein Wiſſen des Nichtwiſſens, giebt ſelbſt der Skeptiker zu. Wiſſen wir irgend etwas, ſo iſt dieſes Wiſſen entweder ein bedingtes, oder ein unbedingtes. — Bedingt? — ſo wiſſen wir es nur, weil es zuſammenhängt mit etwas Unbedingtem. Alſo kommen wir auf jeden Fall auf ein unbedingtes Wiſſen. (Daſs irgend etwas in unſerem Wiſſen ſeyn müſse, was wir nicht wieder aus etwas höherem wiſſen, iſt ſchon im vorhergehenden Abſchnitt bewieſen.)

Es fragt ſich nur, was man denn unbedingt wiſſe?

2) Unbedingt weiſs ich nur das, deſſen Wiſſen einzig durch das Subjective, nicht durch ein Objectives bedingt iſt. — Nun wird behauptet, nur ein ſolches Wiſſen, was in identiſchen Sätzen ausgedrückt iſt, ſey allein durch das Subjective bedingt. Denn in dem Urtheil A = A wird

ganz von dem Inhalt des Subjects A abſtrahirt. Ob A überhaupt Realität hat, oder nicht, iſt für dieſes Wiſſen ganz gleichgültig. Wenn nun alſo ganz von der Realität des Subjects abſtrahirt wird, ſo wird A betrachtet, blos inſofern es in uns geſetzt, von uns vorgeſtellt wird; ob dieſer Vorſtellung etwas auſser uns entſpreche, wird gar nicht gefragt. Der Satz iſt evident und gewiſs, ganz abgeſehen davon, ob A etwas wirklich exiſtirendes, oder blos eingebildetes, oder ſelbſt unmögliches iſt. Denn der Satz ſagt nur ſo viel: indem ich A denke, denke ich nichts anders, als A. Das Wiſſen in dieſem Satz iſt alſo blos durch mein Denken (das Subjective) bedingt, d. h. nach der Erklärung, es iſt unbedingt.

3) Aber in allem Wiſſen wird ein Objectives gedacht als zuſammentreffend mit dem Subjectiven. In dem Satz A = A aber iſt kein ſolches Zuſammentreffen. Alles urſprüngliche Wiſſen geht alſo über die Identität des Denkens hinaus, und der Satz A = A muſs ſelbſt ein ſolches Wiſſen vorausſetzen. — Nachdem ich A denke, denke ich es freylich als A, aber wie komme ich denn dazu, A zu denken; iſt es ein frey entworfener Begriff, ſo begründet er kein Wiſſen; iſt es ein mit dem Gefühl der Nothwendigkeit entſtandener Begriff, ſo muſs er objective Realität haben.

Wenn nun alle Sätze, in welchen Subject und

Prädicat nicht blos durch die Identität des Denkens, ſondern etwas dem Denken fremdartiges, von ihm verſchiednes vermittelt ſind, ſynthetiſche heiſsen, ſo beſteht unſer ganzes Wiſſen aus lauter ſynthetiſchen Sätzen, und nur in ſolchen iſt ein wirkliches Wiſſen, d. h. ein ſolches, das ſein Object aufser ſich hat.

4) Nun ſind aber ſynthetiſche Sätze nicht unbedingt — durch ſich ſelbſt gewifs, denn dieſs ſind nur identiſche oder analytiſche (c). Soll alſo in ſynthetiſchen Sätzen — und dadurch in unſerem ganzen Wiſſen — Gewifsheit ſeyn, ſo müſsen ſie zurückgeführt werden auf ein unbedingt Gewiſſes, das heiſst, auf die Identität des Denkens überhaupt, was ſich aber widerſpricht.

5) Dieſer Widerſpruch wäre nur dadurch aufzulöſen, dafs irgend ein Punct gefunden würde, worinn das Identiſche und Synthetiſche Eins iſt, oder, irgend ein Satz, der, indem er identiſch, zugleich ſynthetiſch, und indem er ſynthetiſch, zugleich identiſch iſt.

Wie wir in Anſehung ſolcher Sätze, in welchen ein ganz fremdartiges Objectives mit einem Subjectiven zuſammentrifft — (und dieſs geſchieht in jedem ſynthetiſchen Urtheil A = B; das Prädicat, der Begriff, repräſentirt hier immer das Subjective, das

Subject das Objective,) zur Gewifsheit gelangen können, ift nicht zu begreifen,

a) wenn nicht überhaupt etwas abſolutwahr iſt. Denn gäbe es in unſerem Wiſſen einen unendlichen Regreſſus von Princip auf Princip, ſo müſsten wir, um zum Gefühl jenes Zwangs (der Gewifsheit des Satzes) zu gelangen, bewufstlos wenigſtens, jene unendliche Reihe rückwärts durchlaufen, was offenbar ungereimt iſt. Iſt die Reihe wirklich unendlich, ſo kann ſie auf keine Art durchlaufen werden. Iſt ſie nicht unendlich, ſo giebt es etwas Abſolutwahres. — Giebt es ein ſolches, ſo mufs unſer ganzes Wiſſen, und jede einzelne Wahrheit in unſerem Wiſſen verflochten ſeyn mit jener abſoluten Gewifsheit; das dunkle Gefühl dieſes Zuſammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwangs hervor, mit dem wir irgend einen Satz für wahr halten. — Dieſes dunkle Gefühl ſoll durch die Philoſophie in deutliche Begriffe aufgelöst werden, dadurch, dafs jener Zuſammenhang, und die Hauptzwiſchenglieder deſſelben aufgezeigt werden.

b) Jenes Abſolutwahre kann nur ein identiſches Wiſſen ſeyn; da nun aber alles wahre Wiſſen ein ſynthetiſches iſt, ſo mufs jenes Abſolutwahre, indem es ein identiſches Wiſſen iſt, nothwendig zugleich wieder ein ſynthetiſches ſeyn; wenn es alſo ein Abſolutwahres giebt, ſo mufs es auch einen Punct geben, wo unmittelbar aus dem

identiſchen Wiſſen das ſynthetiſche, und aus dem ſynthetiſchen das identiſche entſpringt.

6) Um die Aufgabe, einen ſolchen Punct zu finden, auflöſen zu können, müſsen wir ohne Zweifel in den Gegenſatz zwiſchen identiſchen und ſynthetiſchen Sätzen noch tiefer eindringen.

In jedem Satz werden zwei Begriffe mit einander verglichen, d. h. ſie werden einander entweder gleich oder ungleich geſetzt. Im identiſchen Satze nun wird blos das Denken mit ſich ſelbſt verglichen. — Der ſynthetiſche Satz hingegen geht hinaus über das bloſse Denken; dadurch, daſs ich das Subject des Satzes denke, denke ich nicht auch das Prädicat, das Prädicat kommt zum Subject hinzu; der Gegenſtand iſt alſo hier nicht blos beſtimmt durch ſein Denken, er wird als reell betrachtet, denn reell iſt eben, was durch das bloſse Denken nicht erſchaffen werden kann.

Wenn nun ein identiſcher Satz der iſt, wo der Begriff nur mit dem Begriff, ein ſynthetiſcher der, wo der Begriff mit dem von ihm verſchiedenen Gegenſtand verglichen wird, ſo heifst die Aufgabe: einen Punct zu finden, wo das identiſche Wiſſen zugleich ſynthetiſch iſt, ſo viel, als: einen Punct finden, in welchem das Object und ſein Begriff, der Gegenſtand und ſeine Vorſtellung urſprünglich, ſchlechthin und ohne alle Vermittlung Eins ſind.

Dafs diese Aufgabe mit der: ein Princip alles Wissens zu finden, identisch ist, läfst sich noch kürzer so darthun. — Wie Vorstellung und Gegenstand übereinstimmen können ist, schlechthin unerklärbar, wenn nicht im Wissen selbst ein Punct ist, wo beide ursprünglich Eins — oder wo die vollkommenste Identität des Seyns und des Vorstellens ist.

7) Da nun die Vorstellung das Subjective, das Seyn aber das Objective ist, so heifst die Aufgabe auf's genauste bestimmt so viel: den Punct zu finden, wo Subject und Object unvermittelt Eines sind.

8) Durch diese immer nähere Einschränkung der Aufgabe ist sie nun auch so gut als gelöst. — Jene unvermittelte Identität des Subjects und Objects kann nur da existiren, wo das Vorgestellte zugleich auch das Vorstellende, das Angeschaute auch das Anschauende ist. — Aber diese Identität des Vorgestellten mit dem Vorstellenden ist nur im Selbstbewufstseyn; also ist der gesuchte Punct im Selbstbewufstseyn gefunden.

Erläuterungen.

a) Wenn wir jetzt zurücksehen auf den Grundsatz der Identität A = A, so finden wir, dafs wir

unmittelbar aus dieſem unſer Princip ableiten konnten. — In jedem identiſchen Satz, wurde behauptet, werde das Denken mit ſich ſelbſt verglichen, was denn ohne Zweifel durch einen Denkact geſchieht. Der Satz A = A ſetzt alſo ein Denken voraus, das unmittelbar ſich ſelbſt zum Object wird; aber ein ſolcher ſich ſelbſt zum Object werdender Denkact iſt nur im Selbſtbewuſstſeyn. Wie man aus einem Satz der Logik blos als ſolchem etwas Reelles herausklauben könne, iſt freilich nicht einzuſehen, wohl aber wie man durch Reflexion auf den Denkact in dieſem Satze etwas Reelles, z. B. aus den logiſchen Functionen des Urtheils Categorien und ſo aus jedem identiſchen Satz den Act des Selbſtbewuſttſeyns, finden könne.

b) Daſs im Selbſtbewuſstſeyn Subject und Object des Denkens Eins ſeyen, kann jedem nur durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns ſelbſt klar werden. Es gehört dazu, daſs man zugleich dieſen Act vornehme, und in dieſem Act wieder auf ſich reflectire. — Das Selbſtbewuſstſeyn iſt der Act, wodurch ſich das Denkende unmittelbar zum Object wird, und umgekehrt, dieſer Act und kein anderer iſt das Selbſtbewuſstſeyn. — Dieſer Act iſt eine abſolut-freye Handlung, zu der man wohl angeleitet, aber nicht genöthigt werden kann. — Die Fertigkeit, ſich in dieſem Act anzuſchauen, ſich als Gedachtes und als Denkendes zu unterſcheiden, und

in dieſer Unterſcheidung wieder als identiſch anzuerkennen, wird in der Folge beſtändig vorausgeſetzt.

c) Das Selbſtbewuſstſeyn iſt ein Act, aber durch jeden Act kommt uns etwas zu Stande. — Jedes Denken iſt ein Act, und jedes beſtimmte Denken ein beſtimmter Act; aber durch jedes ſolches entſteht uns auch ein beſtimmter Begriff. Der Begriff iſt nichts anders, als der Act des Denkens ſelbſt, und abſtrahirt von dieſem Act iſt er nichts. Durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns muſs uns gleichfalls ein Begriff entſtehen, und dieſer iſt kein anderer, als der des Ich. Indem ich mir durch das Selbſtbewuſstſeyn zum Object werde, entſteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ich iſt nur der Begriff des Selbſtobjectwerdens.

d) Der Begriff des Ich kommt durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns zu Stande, auſser dieſem Act iſt alſo das Ich nichts, ſeine ganze Realität beruht nur auf dieſem Act, und es iſt ſelbſt nichts, als dieſer Act. Das Ich, kann alſo nur vorgeſtellt werden als Act überhaupt, und es iſt ſonſt nichts. —

Ob das äuſsere Object nichts von ſeinem Begriffe verſchiedenes, ob auch hier Begriff und Object Eines, iſt eine Frage, die erſt entſchieden werden muſs; daſs aber der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt ſich

zum Object wird, und das Ich ſelbſt (das Object) abſolut Eins ſeyen, bedarf keines Beweiſes, da das Ich offenbar aufser dieſem Act nichts iſt, und überhaupt nur in dieſem Act iſt.

Es iſt hier alſo jene urſprüngliche Identität des Denkens und des Objects, des Erſcheinens und Seyns, die wir ſuchten, und die ſonſt nirgends angetroffen wird. Das Ich iſt gar nicht vor jenem Act, wodurch das Denken ſich ſelbſt zum Object wird, es iſt alſo ſelbſt nichts anders, als das ſich Object werdende Denken, und ſonach abſolut nichts aufser dem Denken. — Dafs ſo vielen dieſe Identität des Gedachtwerdens und des Entſtehens beym Ich verborgen bleibt, hat allein darinn ſeinen Grund, dafs ſie weder den Act des Selbſtbewufstſeyns mit Freyheit vollziehen, noch in dieſem Act auf das in demſelben entſtehende reflectiren können. — Was das erſte betrifft, ſo iſt zu bemerken, dafs wir das Selbſtbewufstſeyn, als Act wohl unterſcheiden vom blos empiriſchen Bewufstſeyn; was wir insgemein Bewufstſeyn nennen, iſt etwas nur an Vorſtellungen von Objecten fortlaufendes, was die Identität im Wechſel der Vorſtellungen unterhält, alſo blos empiriſcher Act, indem ich dadurch freilich meiner ſelbſt, aber nur als des Vorſtellenden bewufst bin. — Der Act aber, von welchem hier die Rede iſt, iſt ein ſolcher, wodurch ich meiner nicht mit dieſer oder jener Beſtimmung, ſondern urſprünglich bewufst werde, und die-

ſes Bewuſstſeyn heiſst im Gegenſatz gegen jenes, reines Bewuſstſeyn, oder Selbſtbewuſstſeyn κατ' ἐξοχ.

Die Geneſis dieſer beiden Arten von Bewuſstſeyn läſst ſich noch auf folgende Art deutlich machen. Man überlaſſe ſich ganz der unwillkührlichen Succeſſion der Vorſtellungen, ſo werden dieſe Vorſtellungen, ſo mannichfaltig und verſchieden ſie ſeyn mögen, doch als zu Einem identiſchen Subject gehörig erſcheinen. Reflectire ich auf dieſe Identität des Subjects in den Vorſtellungen, ſo entſteht mir der Satz: Ich denke. Dieſes Ich denke iſt es, was alle Vorſtellungen begleitet, und die Continuität des Bewuſstſeyns zwiſchen ihnen unterhält. — Macht man aber von allem Vorſtellen ſich frey, um ſeiner urſprünglich bewuſst zu werden, ſo entſteht — nicht der Satz: Ich denke, ſondern der Satz: Ich bin, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz iſt. In dem Satz: Ich denke, liegt ſchon der Ausdruck einer Beſtimmung, oder Affection des Ich; der Satz: Ich bin, dagegen iſt ein unendlicher Satz, weil es ein Satz iſt, der kein wirkliches Prädicat hat, der aber eben deswegen die Poſition einer Unendlichkeit möglicher Prädicate iſt.

e) Das Ich iſt nichts von ſeinem Denken Verſchiedenes, das Denken des Ichs und das Ich ſelbſt ſind abſolut Eins; das Ich alſo überhaupt nichts auſser dem Denken, alſo auch kein Ding, keine Sache,

ſondern das ins Unendliche fort nichtobjective. Dieſs iſt ſo zu verſtehen. Das Ich iſt allerdings Object, aber nur für ſich ſelbſt, es iſt alſo nicht urſprünglich in der Welt der Objecte, es wird erſt zum Object, dadurch daſs es ſich ſelbſt zum Object macht, und es wird Object nicht für etwas äuſseres, ſondern immer nur für ſich ſelbſt. —

Alles andere, was nicht Ich iſt, iſt urſprünglich Object, ebendeſswegen nicht Object für ſich ſelbſt, ſondern für ein Anſchauendes auſser ihm. Das urſprünglich Objective iſt immer nur ein Erkanntes, nie ein Erkennendes. Das Ich wird nur durch ſein Selbſterkennen ein Erkanntes. — Die Materie heiſst eben deſswegen ſelbſtlos, weil ſie kein Innres hat, und ein nur in fremder Anſchauung begriffenes iſt.

f) Iſt das Ich kein Ding, keine Sache, ſo kann man auch nach keinem Prädicat des Ichs fragen, es hat keines, als eben dieſes, daſs es kein Ding iſt. Der Charakter des Ichs liegt eben darinn, daſs es kein anderes Prädicat hat, als das des Selbſtbewuſstſeyns.

Daſſelbe Reſultat läſst ſich nun auch von andern Seiten her ableiten.

Was höchſtes Princip des Wiſſens iſt, kann ſeinen Erkenntniſsgrund nicht wieder in etwas höherem haben. Es muſs alſo auch für uns ſein *principium eſſendi* und *cognoſcendi* Eins ſeyn und in Eins zuſammenfallen.

Ebendeſswegen kann dieſes Unbedingte nicht in irgend einem Ding geſucht werden, denn was Object iſt, iſt auch urſprünglich Object des Wiſſens, anſtatt daſs das, was Princip alles Wiſſens iſt, gar nicht urſprünglich, oder an ſich, ſondern nur durch einen beſondern Act der Freiheit Object des Wiſſens werden kann.

Das Unbedingte kann alſo in der Welt der Objecte überhaupt nicht geſucht werden, (daher ſelbſt für die Naturwiſſenſchaft das rein Objective, die Materie nichts urſprüngliches, ſondern ebenſogut Schein iſt, als für die Transſcendental-Philoſophie).

Unbedingt heiſst, was ſchlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. Das erſte Problem der Philoſophie läſst ſich alſo auch ſo ausdrücken: etwas zu finden, was ſchlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein ſolches iſt nur das Ich, und umgekehrt, das Ich iſt, was an ſich nichtobjectiv iſt.

g) Wenn nun das Ich ſchlechterdings kein Object — kein Ding iſt, ſo ſcheint es ſchwer, zu erklären, wie denn überhaupt ein Wiſſen von ihm möglich ſey, oder welche Art des Wiſſens wir vor ihm haben.

Das Ich iſt reiner Act, reines Thun, was ſchlechthin nichtobjectiv ſeyn muſs im Wiſſen,

eben deſswegen, weil es Princip alles Wiſſens iſt, Soll es alſo Object des Wiſſens werden, ſo muſs dieſs durch eine vom gemeinen Wiſſen ganz verſchiedene Art zu wiſſen geſchehen. Dieſes Wiſſen muſs

a) ein abſolut - freyes ſeyn. ebendeſswegen, weil alles andere Wiſſen nicht frey iſt, alſo ein Wiſſen, wozu nicht Beweiſe, Schlüſse überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, alſo überhaupt ein Anſchauen;

b) ein Wiſſen, deſſen Object nicht von ihm unabhängig iſt, alſo ein Wiſſen, das zugleich ein Produciren ſeines Objects iſt — eine Anſchauung, welche überhaupt frey producirend, und in welcher das Producirende mit dem Producirten Eins und daſſelbe iſt.

Eine ſolche Anſchauung wird im Gegenſatz gegen die ſinnliche, welche nicht als Produciren ihres Objects erſcheint, wo alſo das Anſchauen ſelbſt vom Angeſchauten verſchieden iſt, intellectuelle Anſchauung genannt.

Eine ſolche Anſchauung iſt das Ich, weil durch das Wiſſen des Ichs von ſich ſelbſt das Ich ſelbſt (das Object) erſt entſteht. Denn da das Ich (als Object) nichts anders iſt, als eben das Wiſſen von ſich ſelbſt, ſo entſteht das

Ich eben nur dadurch, dafs es von ſich weifs; das Ich ſelbſt alſo iſt ein Wiſſen, das zugleich ſich ſelbſt (als Object) producirt.

Die intellectuelle Anſchauung iſt das Organ alles transſcendentalen Denkens. Denn das transſcendentale Denken geht eben darauf, ſich durch Freyheit zum Object zu machen, was ſonſt nicht Object iſt; es ſetzt ein Vermögen voraus, gewiſſe Handlungen des Geiſtes zugleich zu produciren, und anzuſchauen, ſo dafs das Produciren des Objects, und das Anſchauen ſelbſt abſolut Eines iſt, aber eben dieſes Vermögen iſt das Vermögen der intellectuellen Anſchauung.

Das transſcendentale Philoſophiren mufs alſo beſtändig begleitet ſeyn von der intellectuellen Anſchauung: alles vorgebliche Nichtverſtehen jenes Philoſophirens hat ſeinen Grund nicht in ſeiner eigenen Unverſtändlichkeit, ſondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefafst werden mufs. Ohne dieſe Anſchauung hat das Philoſophiren ſelbſt kein Subſtrat, was das Denken trüge, und unterſtützte; jene Anſchauung iſt es, was im transſcendentalen Denken an die Stelle der objectiven Welt tritt und gleichſam den Flug der Speculation trägt. Das Ich ſelbſt iſt ein Object, das dadurch iſt, dafs es von ſich weifs, d. h. es iſt ein beſtändiges intellectuelles Anſchauen: da dieſes ſich ſelbſt Producirende einziges Object der Transſcendental-Phi-

loſophie iſt, ſo iſt die intellectuelle Anſchauung für dieſe ebendas, was für die Geometrie der Raum iſt. So wie ohne Anſchauung des Raums die Geometrie abſolut unverſtändlich wäre, weil alle ihre Conſtructionen nur verſchiedene Arten und Weiſen ſind, jene Anſchauung einzuſchränken, ſo ohne die intellectuelle Anſchauung alle Philoſophie, weil alle ihre Begriffe nur verſchiedene Einſchränkungen des ſich ſelbſt zum Object habenden Producirens, d. h. der intellectuellen Anſchauung ſind. (Vergl. Fichte's Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre im Philoſophiſchen Journal.).

Warum unter dieſer Anſchauung etwas myſteriöſes — ein beſonderer nur von einigen vorgegebener Sinn, verſtanden worden, davon iſt kein Grund anzugeben, als daſs manche deſſelben wirklich entbehren, welches aber ohne Zweifel ebenſowenig befremdend iſt, als daſs ſie noch manches andern Sinns entbehren, deſſen Realität ebenſowenig in Zweifel gezogen werden kann.

h) Das Ich iſt nichts anders, als ein ſich ſelbſt zum Object werdendes Produciren, d. h. ein intellectuelles Anſchauen. Nun iſt aber dieſes intellectuelle Anſchauen ſelbſt ein abſolut freies Handeln, dieſe Anſchauung kann alſo nicht demonſtrirt, ſie kann nur gefordert werden; aber das Ich iſt ſelbſt nur dieſe Anſchauung, alſo iſt das Ich, als Princip der Philoſophie, ſelbſt nur etwas, das poſtulirt wird. —

Seit Reinhold die wiſſenſchaftliche Begründung der Philoſophie ſich zum Zweck geſetzt hatte, war viel von einem erſten Grundſatz die Rede, von welchem die Philoſophie ausgehen müſste, und unter welchem man insgemein einen Lehrſatz verſtand, in welchem die ganze Philoſophie involvirt ſeyn ſollte. Allein es iſt leicht einzuſehen, daſs die Transſcendental-Philoſophie von keinem Theorem ausgehen kann, ſchon darum, weil ſie vom Subjectiven, d. h. von demjenigen ausgeht, was nur durch einen beſondern Act der Freyheit objectiv werden kann. Ein Theorem iſt ein Satz, der auf ein Daſeyn geht. Die Transſcendental-Philoſophie geht aber von keinem Daſeyn, ſondern von einem freyen Handeln aus, und ein ſolches kann nur poſtulirt werden. Jede Wiſſenſchaft, die nicht empiriſch iſt, muſs durch ihr erſtes Princip ſchon allen Empirismus ausſchlieſsen, d. h. ihr Object nicht als ſchon vorhanden vorausſetzen, ſondern es hervorbringen. So verfährt z. B. die Geometrie, indem ſie nicht von Lehrſätzen ſondern von Poſtulaten ausgeht. Dadurch, daſs die urſprünglichſte Conſtruction in ihr poſtulirt, und dem Lehrling ſelbſt überlaſſen wird, ſie hervorzubringen, wird er gleich anfangs an die Selbſtconſtruction gewieſen. — Ebenſo die Transſcendental-Philoſophie. Ohne die transſcendentale Denkart ſchon mitzubringen, muſs man ſie unverſtändlich finden. Es iſt daher nothwendig, daſs man ſich gleich anfangs durch Freyheit in jene Denkart verſetze, und dieſs geſchieht mittelſt

des freyen Acts, wodurch das Princip entsteht. Wenn Transscendental-Philosophie ihre Objecte überhaupt nicht voraussetzt, so kann sie am wenigsten ihr erstes Object, das Princip voraussetzen, sie kann es als ein frey zu construirendes nur postuliren, und so wie das Princip ihre eigene Construction ist, so sind es auch alle ihre übrigen Begriffe, und die ganze Wissenschaft hat nur mit eigenen freien Constructionen zu thun.

Ist das Princip der Philosophie ein Postulat, so wird das Object dieses Postulats die ursprünglichste Construction für den innern Sinn, d. h. das Ich, nicht insofern es auf diese oder jene besondere Weise bestimmt ist, sondern das Ich überhaupt, als Produciren seiner selbst seyn. Durch diese ursprüngliche Construction, und in dieser Construction kommt nun allerdings etwas bestimmtes zu Stande, wie durch jeden bestimmten Act des Geistes etwas bestimmtes zu Stande kommt. Aber das Product ist ausser der Construction schlechterdings nichts, es ist überhaupt nur, indem es construirt wird, und abstrahirt von der Construction so wenig, als die Linie des Geometers. — Auch diese Linie ist nichts existirendes, denn die Linie an der Tafel ist ja nicht die Linie selbst, und wird als Linie nur erkannt, dadurch, dass sie an die ursprüngliche Anschauung der Linie selbst gehalten wird.

Was das Ich sey? ist ebendesswegen so wenig

demonſtrabel, als was die Linie ſey; man kann nur die Handlung beſchreiben, wodurch es entſteht. — Könnte die Linie demonſtrirt werden, ſo brauchte ſie nicht poſtulirt zu werden. Ebenſo iſt es mit jener transſcendentalen Linie des Producirens, welche in der Transſcendental-Philoſophie urſprünglich angeſchaut werden muſs, und aus welcher alle andere Conſtructionen der Wiſſenſchaft erſt hervorgehen.

Was das Ich ſey, erfährt man nur dadurch, daſs man es hervorbringt, denn im Ich allein iſt die Identität des Seyns und des Producirens urſprünglich. (Vergl. allgemeine Ueberſicht der philoſophiſchen Litteratur im neuen philoſ. J. 1otes Heft.)

1) Was uns durch den urſprünglichen Act der intellectuellen Anſchauung entſteht, kann in einem Grundſatz ausgedrückt werden, den man erſten Grundſatz der Philoſophie nennen kann. — Nun entſteht uns aber durch intellectuelle Anſchauung das Ich, inſofern es ſein eigen Product, Producirendes zugleich und Producirtes iſt. Dieſe Identität zwiſchen dem Ich, inſofern es das Producirendes iſt, und dem Ich als dem Producirten, wird ausgedrückt in dem Satz Ich = Ich, welcher Satz, da er Entgegengeſetzte ſich gleich ſetzt, keineswegs ein identiſcher, ſondern ein ſynthetiſcher iſt.

Durch den Satz Ich = Ich wird alſo der Satz

A = A in einen ſynthetiſchen verwandelt, und wir haben den Punct gefunden, wo das identiſche Wiſſen unmittelbar aus dem ſynthetiſchen, und das ſynthetiſche aus dem identiſchen entſpringt. Aber in dieſen Punct fällt auch (Abſchn. I). das Princip alles Wiſſens. In dem Satz Ich = Ich muſs alſo das Princip alles Wiſſens ausgedrückt ſeyn, weil eben dieſer Satz der einzig mögliche zugleich identiſche und ſynthetische iſt. —

Auf denſelben Punct konnte uns die bloſse Reflexion auf den Satz A = A führen. — Der Satz A = A ſcheint allerdings identiſch, allein er könnte gar wohl auch ſynthetiſche Bedeutung haben, wenn nämlich das Eine A dem andern entgegengeſetzt wäre. Man müſste alſo an die Stelle von A einen Begriff ſubſtituiren, der eine urſprüngliche Duplicität in der Identität ausdrückte, und umgekehrt.

Ein ſolcher Begriff iſt der eines Objects, das zugleich ſich ſelbſt entgegengeſetzt, und ſich ſelbſt gleich iſt. Aber ein ſolches iſt nur ein Object, was von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung, Producirendes und Product, Subject und Object iſt. — Der Begriff einer urſprünglichen Identität in der Duplicität, und umgekehrt, iſt alſo nur der Begriff eines Subject = Objects, und ein ſolches kommt urſprünglich nur im Selbſtbewuſstſeyn vor. —

Die Naturwiſſenſchaft geht von der Natur, als dem zugleich Productiven und Producirten willkührlich aus, um das Einzelne aus jenem Begriff abzuleiten. Unmittelbares Object des Wiſſens iſt jene Identität nur im unmittelbaren Selbſtbewuſstſeyn; in der höchſten Potenz des ſich-ſelbſt-Objectwerdens, in welche ſich der Transſcendental-Philoſoph gleich anfangs — nicht willkührlich, aber durch Freiheit verſetzt und die urſprüngliche Duplicität in der Natur iſt zuletzt ſelbſt nur daraus zu erklären, daſs die Natur als Intelligenz angenommen wird.

k) Der Satz Ich = Ich erfüllt zugleich die zweite Forderung, welche an das Princip des Wiſſens gemacht wird, daſs es zugleich Form und Gehalt des Wiſſens begründe. Denn der oberſte formale Grundſatz A = A iſt eben nur möglich durch den Act, der im Satz Ich = Ich ausgedrückt iſt — durch den Act des ſich ſelbſt Object werdenden, mit ſich ſelbſt identiſchen Denkens. Weit entfernt alſo, daſs der Satz Ich = Ich unter dem Grundſatz der Identität ſtünde, wird vielmehr dieſer durch jenen bedingt. Denn wäre Ich nicht = Ich, ſo könnte auch A nicht = A ſeyn, weil die Gleichheit, die in jenem Satz geſetzt wird, doch nur eine Gleichheit zwiſchen dem Subject, das urtheilt, und demjenigen, in welchem A als Object geſetzt iſt, d. h. eine Gleichheit zwiſchen dem Ich als Subject und Object ausdrückt.

Allgemeine Anmerkungen.

1) Der Widerſpruch, der durch die voranſtehende Deduction aufgelöſt iſt, war folgender: die Wiſſenſchaft des Wiſſens kann von nichts Objectivem ausgehen, denn ſie beginnt eben mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven. Das Unbedingt-Gewiſſe kann alſo für ſie nur in dem abſolut Nichtobjectiven liegen, welches auch die Nichtobjectivität der identiſchen Sätze (als der einzig unbedingt gewiſſen) beweiſt. — Wie nun aber aus dieſem urſprünglich Nichtobjectiven ein Objectives entſpringe, wäre nicht zu begreifen, wenn nicht jenes Nichtobjective ein Ich wäre, d. h. ein Princip, das ſich ſelbſt Object wird. — Nur was nicht urſprünglich Object iſt, kann ſich ſelbſt zum Object machen, und dadurch Object werden. Aus dieſer urſprünglichen Duplicität in ihm ſelbſt entfaltet ſich für das Ich alles Objective, das in ſein Bewuſstſeyn kommt, und nur jene urſprüngliche Identität in der Duplicität iſt es, die in alles ſynthetiſche Wiſſen Vereinigung und Zuſammenhang bringt.

2) Ueber den Sprachgebrauch dieſer Philoſophie mögen einige Bemerkungen nöthig ſeyn.

Kant findet es in ſeiner Anthropologie merkwürdig, daſs dem Kind, ſobald es anfange, von ſich ſelbſt durch Ich zu ſprechen, eine neue Welt aufzugehen ſcheine. Es iſt dieſs in der That ſehr

natürlich; es ist die intellectuelle Welt, die sich ihm öffnet, denn was zu sich selbst Ich sagen kann, erhebt sich ebendadurch über die objective Welt, und tritt aus fremder Anschauung in seine eigene. — Die Philosophie muss ohne Zweifel von demjenigen Begriff ausgehen, der die ganze Intellectualität in sich befasst, und aus welchem sie sich entwickelt.

Es ist ebendaraus zu ersehen, dass im Begriff des Ich etwas höheres, als der blosse Ausdruck der Individualität liegt, dass es der Act des Selbstbewusstseyns überhaupt ist, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewusstseyn der Individualität eintreten muss, der aber selbst nichts individuelles enthält. — Nur von dem Ich als Act des Selbstbewusstseyns überhaupt ist bis jetzt die Rede, und aus ihm erst muss alle Individualität abgeleitet werden.

Ebensowenig als unter dem Ich, als Princip, das individuelle gedacht wird, wird das empirische — im empirischen Bewusstseyn vorkommende Ich gedacht. Das reine Bewusstseyn auf verschiedene Art bestimmt und eingeschränkt, giebt das empirische, beide sind also blos durch ihre Schranken verschieden, hebt die Schranken des empirischen auf, und ihr habt das absolute Ich, von dem hier die Rede ist. — Das reine Selbstbewusstseyn ist ein Act, der ausserhalb aller Zeit liegt, und alle

Zeit erſt conſtituirt; das empiriſche Bewuſstſeyn iſt das nur in der Zeit, und der Succeſſion der Vorſtellungen ſich erzeugende. —

Die Frage: ob das Ich ein Ding an ſich, oder eine Erſcheinung ſey — dieſe Frage iſt an ſich widerſinnig. Es iſt überhaupt kein Ding, weder Ding an ſich, noch Erſcheinung.

Das Dilemm, womit man hierauf antwortet: Alles muſs entweder Etwas ſeyn oder Nichts, u. ſ. w. beruht auf der Zweideutigkeit des Begriffs Etwas. Soll Etwas überhaupt etwas Reelles im Gegenſatz gegen das blos Eingebildete bezeichnen, ſo muſs das Ich wohl etwas Reelles ſeyn, da es Princip aller Realität iſt. Aber ebenſo klar iſt, daſs es ebendeſswegen, weil es Princip aller Realität iſt, nicht in demſelben Sinne reell ſeyn kann, wie das, welchem blos abgeleitete Realität zukommt. Die Realität, welche jene für die einzig wahre halten, die der Dinge, iſt eine blos geliehene und nur der Wiederſchein jener höhern. — Das Dilemm beym Lichte betrachtet, heiſst alſo eben ſo viel, als: Alles iſt entweder ein Ding oder Nichts; welches ſogleich als falſch einleuchtet, da es allerdings einen höhern Begriff giebt, als den des Dings, nämlich den des Handelns, der Thätigkeit.

Dieſer Begriff muſs wohl höher ſeyn, als der des Dings, da die Dinge ſelbſt nur als Modificationen

einer auf verſchiedene Weiſe eingeſchränkten Thätigkeit zu begreifen ſind. — Das Seyn der Dinge beſteht wohl nicht in einer bloſsen Ruhe, oder Unthätigkeit. Denn ſelbſt alle Raumerfüllung iſt nur ein Grad von Thätigkeit, und jedes Ding nur ein beſtimmter Grad von Thätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird. —

Da dem Ich auch keines von den Prädicaten zukommt, die den Dingen zukommen, ſo erklärt ſich daraus das Paradoxon, daſs man vom Ich nicht ſagen kann, daſs es iſt. Man kann nämlich vom Ich nur deſswegen nicht ſagen, daſs es iſt, weil es das Seyn ſelbſt iſt. — Der ewige in keiner Zeit begriffene Act des Selbſtbewuſstſeyns, den wir Ich nennen, iſt das, was allen Dingen das Daſeyn giebt, was alſo ſelbſt keines andern Seyns bedarf, von dem es getragen wird, ſondern ſich ſelbſt tragend und unterſtützend, objectiv, als das ewige Werden, ſubjectiv als das unendliche Produciren erſcheint.

3) Ehe wir zur Aufſtellung des Syſtems ſelbſt ſchreiten, iſt es nicht unnütz, zu zeigen, wie das Princip zugleich theoretiſche und practiſche Philoſophie begründen könne, welches als nothwendiger Charakter des Princips ſich von ſelbſt verſteht.

Daſs das Princip Princip der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie zugleich ſey, iſt nicht mög-

lich, ohne dafs es ſelbſt theoretiſch und practiſch zugleich ſey. Da nun ein theoretiſches Princip ein Lehrſatz, ein practiſches aber ein Gebot iſt, ſo wird in der Mitte zwiſchen beyden etwas liegen müſsen — und dieſs iſt das Poſtulat, welches an die practiſche Philoſophie gränzt, weil es eine bloſse Forderung iſt, an die theoretiſche, weil es eine rein theoretiſche Conſtruction fordert. — Woher das Poſtulat ſeine zwingende Kraft entlehne, erklärt ſich zugleich daraus, dafs es practiſchen Forderungen verwandt iſt. Die intellectuelle Anſchauung iſt etwas, das man fordern und anmuthen kann; wer das Vermögen einer ſolchen nicht hat, ſollte es wenigſtens haben.

4) Was jeder, der uns bisher aufmerkſam gefolgt iſt, von ſelbſt einſieht, iſt, dafs der Anfang und das Ende dieſer Philoſophie Freyheit iſt, das abſolut Indemonſtrable, was ſich nur durch ſich ſelbſt beweiſt. — Was in allen andern Syſtemen der Freyheit den Untergang droht, wird in dieſem Syſtem aus ihr ſelbſt abgeleitet. — Das Seyn iſt in dieſem Syſtem nur die aufgehobene Freyheit. In einem Syſtem, das das Seyn zum Erſten und Höchſten macht, muſs nicht nur das Wiſſen die bloſse Copie eines urſprünglichen Seyns, ſondern auch alle Freyheit nur nothwendige Täuſchung ſeyn, weil man das Princip nicht kennt, deſſen Bewegungen ihre ſcheinbaren Aeuſserungen ſind.

Zweyter Hauptabſchnitt.

Allgemeine Deduction des transſcendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1. Der Idealismus iſt ſchon in unſerem erſten Grundſatze ausgedrückt. Denn weil das Ich unmittelbar durch ſein Gedachtwerden auch iſt, (denn es iſt nichts anders, als das Sichſelbſtdenken), ſo iſt der Satz Ich = Ich = dem Satz: Ich bin, anſtatt daſs der Satz A = A nur ſo viel ſagt: wenn A: geſetzt iſt, iſt es ſich ſelbſt gleich geſetzt. Die Frage: iſt es denn geſetzt, iſt vom Ich gar nicht möglich. Iſt nun der Satz: Ich bin, Princip aller Philoſophie, ſo kann es auch keine Realität geben, als die der Realität dieſes Satzes gleich iſt. Aber dieſer Satz ſagt nicht, daſs ich für irgend etwas auſser mir, ſondern nur, daſs ich für mich ſelbſt bin. Alſo wird auch alles, was überhaupt iſt, nur für das Ich ſeyn können, eine andere Realität wird es überhaupt nicht geben.

2) Der allgemeinſte Beweis der allgemeinen

Idealität des Wiſſens iſt alſo der in der Wiſſenſchaftslehre geführte durch unmittelbare Schlüſse aus dem Satz: Ich bin. Es iſt aber noch ein anderer Beweis davon möglich, der factiſche, der in einem Syſtem des transſcendentalen Idealismus ſelbſt dadurch geführt wird, daſs man das ganze Syſtem des Wiſſens wirklich aus jenem Princip ableitet. Da es nun hier nicht um Wiſſenſchaftslehre, ſondern um das Syſtem des Wiſſens ſelbſt nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus zu thun iſt, ſo können wir auch von der Wiſſenſchaftsehre nur das allgemeine Reſultat angeben, um von dem durch ſie beſtimmten Puncte aus, unſere Deduction des genannten Syſtems des Wiſſens anfangen zu können.

3) Wir würden ſogleich zur Aufſtellung der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie ſelbſt gehen, wenn nicht dieſe Eintheilung ſelbſt erſt durch die Wiſſenſchaftslehre deducirt werden müſste, welche ihrer Natur nach weder theoretiſch noch practiſch, ſondern beides zugleich iſt. Wir werden alſo vorerſt den Beweis des nothwendigen Gegenſatzes zwiſchen theoretiſcher und practiſcher Philoſophie — den Beweis, daſs ſich beide wechſelſeitig vorausſetzen, und keine ohne die andere möglich iſt, führen müſsen, wie ihn die Wiſſenſchaftslehre führt, um auf dieſe allgemeine Principien das Syſtem beider ſelbſt aufführen zu können. —

Der Beweis, dafs alles Wiſſen aus dem Ich abgeleitet werden müſse, und dafs es keinen andern Grund der Realität des Wiſſens gebe, läſst immer noch die Frage: wie denn das ganze Syſtem des Wiſſens, (z. B. die objective Welt mit allen ihren Beſtimmungen, die Geſchichte u. ſ. w.) durch das Ich geſetzt ſey, unbeantwortet. Es läſst ſich auch dem hartnäckigſten Dogmatiker demonſtriren, dafs die Welt doch nur in Vorſtellungen beſtehe; die volle Ueberzeugung aber kommt erſt dadurch, dafs man den Mechanismus ihres Entſtehens aus dem innern Princip der geiſtigen Thätigkeit vollſtändig darlegt, denn es wird wohl Niemand ſeyn, der, wenn er ſieht, wie die objective Welt mit allen ihren Beſtimmungen ohne irgend eine äuſsere Affection aus dem reinen Selbſtbewuſstſeyn ſich entwickelt, noch eine von demſelben unabhängige Welt nöthig finde, welches ohngefähr die Meinung der miſsverſtandenen Leibnitziſchen präſtabilirten Harmonie iſt. *) Aber ehe dieſer Mechanismus ſelbſt abgeleitet wird, entſteht die Frage, wie wir dazu kommen, einen ſolchen Mechanismus überhaupt

*) Nach derſelben producirt zwar jede einzelne Monade die Welt aus ſich ſelbſt, aber doch exiſtirt dieſe zugleich unabhängig von den Vorſtellungen; allein nach Leibnitz ſelbſt beſteht die Welt, inſofern ſie reell iſt, ſelbſt wieder nur aus Monaden, mithin beruht alle Realität am Ende doch nur auf Vorſtellkräften.

anzunehmen? Wir betrachten in dieſer Ableitung das Ich als völlig blinde Thätigkeit. Wir wiſſen, daſs das Ich urſprünglich nur Thätigkeit iſt, aber wie kommen wir dazu, es als blinde Thätigkeit zu ſetzen? Dieſe Beſtimmung muſs zum Begriff der Thätigkeit erſt hinzukommen. Daſs man ſich auf das Gefühl des Zwangs in unſerem theoretiſchen Wiſſen beruft, und dann ſo ſchlieſst: da das Ich urſprünglich nur Thätigkeit iſt, ſo iſt jene Gezwungenheit nur als blinde (mechaniſche) Thätigkeit zu begreifen, iſt als Berufung auf ein Factum in einer Wiſſenſchaft, wie die unſrige, nicht erlaubt; vielmehr muſs das Daſeyn jener Gezwungenheit aus der Natur des Ichs ſelbſt erſt deducirt werden; zudem ſetzt die Frage nach dem Grund jener Gezwungenheit eine urſprünglich freye Thätigkeit voraus, die mit jener gebundenen Eine iſt. Und ſo iſt es auch. Die Freyheit iſt das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen iſt, und wir erblicken in der objectiven Welt nichts auſser uns Vorhandenes, ſondern nur die innere Beſchränktheit unſerer eigenen freien Thätigkeit. Das Seyn überhaupt iſt nur Ausdruck einer gehemmten Freyheit. Es iſt alſo unſere freye Thätigkeit, die im Wiſſen gefeſſelt iſt. Aber hinwiederum würden wir keinen Begriff einer eingeſchränkten Thätigkeit haben, wenn nicht zugleich eine uneingeſchränkte in uns wäre. Dieſe nothwendige Coëxiſtenz einer freyen aber begräntzten, und einer unbegräntzbaren Thätigkeit in einem und demſelben identiſchen Subject muſs, wenn ſie über-

haupt ist, nothwendig seyn, und diese Nothwendigkeit zu deduciren, gehört der höheren Philosophie, welche theoretisch und practisch zugleich ist.

Wenn also das System der Philosophie selbst in theoretische und practische zerfällt, so muss sich allgemein beweisen lassen, dass das Ich ursprünglich schon, und kraft seines Begriffs nicht eingeschränkte (obgleich freye) Thätigkeit seyn kann, ohne zugleich uneingeschränkte Thätigkeit zu seyn, und umgekehrt. Dieser Beweis muss der theoretischen und practischen Philosophie selbst vorangehen.

Dass dieser Beweis der nothwendigen Coëxistenz beyder Thätigkeiten im Ich zugleich ein allgemeiner Beweis des transscendentalen Idealismus überhaupt sey, wird aus dem Beweis selbst erhellen.

Der allgemeine Beweis des transscendentalen Idealismus wird allein aus dem im vorhergehenden abgeleiteten Satz geführt: durch den Act des Selbstbewusstseyns wird das Ich sich selbst zum Object.

In diesem Satz lassen sich sogleich zwei andere erkennen:

1) Das Ich ist überhaupt nur Object für sich

ſelbſt, alſo für nichts äuſseres. Setzt man eine Einwirkung auf das Ich von auſsen, ſo müſste das Ich Object ſeyn für etwas äuſseres. Allein das Ich iſt für alles äuſsere nichts. Auf das Ich als Ich kann alſo nichts äuſseres einwirken.

2) Das Ich wird Object; alſo iſt es nicht urſprünglich Object. Wir halten uns an dieſen Satz, um von ihm aus weiter zu ſchlieſsen.

a) Iſt das Ich nicht urſprünglich Object, ſo iſt es das Entgegengeſetzte des Objects. Nun iſt aber alles Objective etwas Ruhendes, Fixirtes, das ſelbſt keiner Handlung fähig, ſondern nur Object des Handelns iſt. Alſo iſt das Ich urſprünglich nur Thätigkeit. — Ferner im Begriff des Objects wird der Begriff eines Begränzten oder Beſchränkten gedacht. Alles Objective wird ebendadurch, daſs es Object wird, endlich. Das Ich alſo iſt urſprünglich (jenſeits der Objectivität, die durch das Selbſtbewuſstſeyn darein geſetzt wird,) unendlich — alſo unendliche Thätigkeit.

b) Iſt das Ich urſprünglich unendliche Thätigkeit, ſo iſt es auch Grund — und Inbegriff aller Realität. Denn läge ein Grund der Realität auſser ihm, ſo wäre ſeine unendliche Thätigkeit urſprünglich eingeſchränkt.

c) Daſs dieſe urſprünglich unendliche Thätig-

keit (dieſer Inbegriff aller Realität) Object für ſich ſelbſt, alſo endlich und begränzt werde, iſt Bedingung des Selbſtbewuſstſeyns. Die Frage iſt, wie dieſe Bedingung denkbar ſey? Das Ich iſt urſprünglich reines ins Unendliche gehendes Produciren, vermöge deſſen allein es niemals zum Product käme. Das Ich alſo, um für ſich ſelbſt zu entſtehen, (um nicht nur Producirendes, ſondern zugleich Producirtes zu ſeyn wie im Selbſtbewuſstſeyn,) muſs ſeinem Produciren Gränzen ſetzen.

d) Aber das Ich kann ſein Produciren nicht begränzen, ohne ſich etwas entgegenzuſetzen.

Beweis. Indem das Ich ſich als Produciren begränzt, wird es ſich ſelbſt Etwas, d. h. es ſetzt ſich ſelbſt. Aber alles Setzen iſt ein beſtimmtes Setzen. Alles Beſtimmen aber ſetzt voraus ein abſolut unbeſtimmtes (z. B. jede geometriſche Figur den unendlichen Raum), jede Beſtimmung iſt alſo Aufhebung der abſoluten Realität, d. h. Negation.

Aber Negation eines Poſitiven iſt nicht möglich durch bloſse Privation, ſondern allein durch reelle Entgegenſetzung, (z. B. $1 + 0 = 1$, $1 - 1 = 0$).

Im Begriff des Setzens wird alſo nothwendig auch der Begriff eines Entgegenſetzens gedacht, alſo in der Handlung des Selbſtſetzens auch die

eines Setzens von Etwas, was dem Ich entgegengesetzt ist, und die Handlung des Selbstsetzens ist nur darum identisch und synthetisch zugleich.

Jenes ursprünglich Entgegengesetzte des Ichs entsteht aber nur durch die Handlung des Selbstsetzens, und ist abstrahirt von dieser Handlung schlechterdings nichts.

Das Ich ist eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade, die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von aufsen herein kommen kann. Es würde also nie etwas Entgegengesetztes (ein Objectives) in sie kommen, wenn nicht durch die ursprüngliche Handlung des Selbstsetzens zugleich auch jenes gesetzt wäre.

Jenes Entgegengesetzte (das Nicht-Ich) kann also nicht wieder der Erklärungsgrund dieser Handlung seyn, wodurch das Ich für sich selbst endlich wird. Der Dogmatiker erklärt die Endlichkeit des Ichs unmittelbar aus dem Beschränktseyn durch ein Objectives; der Idealist muss seinem Princip zufolge die Erklärung umkehren. Die Erklärung des Dogmatikers leistet nicht, was sie verspricht. Hätten sich, wie er voraussetzt, das Ich und das Objective ursprünglich in die Realität gleichsam getheilt, so wäre das Ich nicht ursprünglich unendlich, wie es ist, da es erst durch den Act des Selbstbewufstseyns endlich wird. Da das Selbstbewufst-

seyn nur als Act begreiflich ist, so kann es nicht erklärt werden aus etwas, was nur eine Passivität begreiflich macht. Abgesehen davon, dass das Objective mir erst durch das Endlichwerden entsteht, dass das Ich erst durch den Act des Selbstbewusstseyns der Objectivität sich aufschliesst, dass Ich und Object sich entgegengesetzt sind, wie positive und negative Grösen, dass also dem Object nur diejenige Realität zukommen kann, die im Ich aufgehoben ist, so erklärt der Dogmatiker die Begräntztheit des Ichs nur so, wie sich die eines Objects erklären läst, d. h. die Begräntztheit an und für sich, nicht aber ein Wissen um dieselbe. Das Ich als Ich aber ist nur dadurch begräntzt, dass es sich als solches anschaut, denn ein Ich ist überhaupt nur, was es für sich selbst ist. Bis zur Erklärung des Begräntztseyns reicht die Erklärung des Dogmatikers, nicht aber bis zur Erklärung des Selbstanschauens in derselben. Das Ich soll eingeschränkt werden, ohne dass es aufhöre, Ich zu seyn, d. h. nicht für ein Anschauendes ausser ihm, sondern für sich selbst. Was ist denn nun jenes Ich, für welches das andere eingeschränkt seyn soll? Ohne Zweifel ein Uneingeschränktes; das Ich also soll begräntzt werden, ohne dass es aufhöre, unbegräntzt zu seyn. Es fragt sich, wie dies denkbar sey?

Dass das Ich nicht nur begräntzt sey, sondern auch sich selbst anschaue als solches, oder dass es,

indem es begräntzt wird, zugleich unbegräntzt ſey, iſt nur dadurch möglich, daſs es ſich ſelbſt als begräntzt ſetzt, die Begräntzung ſelbſt hervorbringt. Das Ich bringt die Begräntzung ſelbſt hervor, heiſst: das Ich hebt ſich ſelbſt als abſolute Thätigkeit, d. h. es hebt ſich überhaupt auf. Dieſs iſt aber ein Widerſpruch, der aufgelöſt werden muſs, wenn nicht die Philoſophie in ihren erſten Principien ſich widerſprechen ſoll.

e. Daſs die urſprünglich unendliche Thätigkeit des Ichs ſich ſelbſt begräntze, d. h. in eine endliche verwandle (in Selbſtbewuſstſeyn) iſt nur dann begreiflich, wenn ſich beweiſen läſst, daſs das Ich als Ich unbegräntzt ſeyn kann, nur in ſo fern es begräntzt iſt, und umgekehrt, daſs es als Ich begräntzt, nur in ſo fern es unbegräntzt iſt.

f. In dieſem Satz ſind zwey andere enthalten.

A. Das Ich iſt als Ich unbegräntzt, nur indem es begräntzt wird.

Es fragt ſich, wie ſo etwas ſich denken laſſe?

aa) Das Ich iſt alles, was es iſt, nur für ſich ſelbſt. Das Ich iſt unendlich, heiſst alſo, es iſt unendlich für ſich ſelbſt. — Man ſetze einen Augenblick, das Ich ſey unendlich, aber ohne es für ſich

ſelbſt zu ſeyn, ſo wäre zwar ein Unendliches, aber dieſes Unendliche wäre nicht Ich. (Man verſinnliche ſich das Geſagte durch das Bild des unendlichen Raums, der ein Unendliches iſt, ohne Ich zu ſeyn, und der gleichſam das aufgelöste Ich, das Ich ohne Reflexion, repräſentirt.)

bb) Das Ich iſt unendlich für ſich ſelbſt, heifst, es iſt unendlich für ſeine Selbſtanſchauung. Aber das Ich, indem es ſich anſchaut, wird endlich. Dieſer Widerſpruch iſt nur dadurch aufzulöſen, daſs das Ich in dieſer Endlichkeit ſich unendlich wird, d. h. daſs es ſich anſchaut als ein unendliches Werden.

cc) Aber ein Werden läſst ſich nicht denken als unter Bedingung einer Begräntzung. Man denke eine unendlich producirende Thätigkeit als ſich ausbreitend ohne Widerſtand, ſo wird ſie mit unendlicher Schnelligkeit produciren, ihr Product iſt ein Seyn, nicht ein Werden. Die Bedingung alles Werdens alſo iſt die Begräntzung, oder die Schranke.

dd) Aber das Ich ſoll nicht nur ein Werden, es ſoll ein unendliches Werden ſeyn. Damit es ein Werden ſey, muſs es beſchränkt ſeyn, Damit es ein unendliches Werden ſey, muſs die Schranke aufgehoben werden. (Wenn die producirende Thätigkeit nicht über ihr Product

(ihre Schranke) hinausſtrebt, ſo iſt das Product nicht productiv, d. h. es iſt kein Werden. Wann aber die Production in irgend einem beſtimmten Puncte, vollendet, die Schranke alſo aufgehoben iſt, (denn die Schranke iſt nur im Gegenſatz gegen die Thätigkeit, die über ſie hinausſtrebt), ſo war die producirende Thätigkeit nicht unendlich.) Die Schranke ſoll alſo aufgehoben werden, und zugleich nicht aufgehoben werden. Aufgehohen, damit das Werden ein unendliches, nicht aufgehoben, damit es nie aufhöre, ein Werden zu ſeyn.

ee) Dieſer Widerſpruch kann nur durch den Mittelbegriff einer unendlichen Erweiterung der Schranke aufgelöſt werden. Die Schranke wird aufgehoben für jeden beſtimmten Punct, aber ſie wird nicht abſolut aufgehoben, ſondern nur in's Unendliche hinausgerückt.

Die (in's Unendliche erweiterte) Begräntztheit iſt alſo Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich ſeyn kann.

Die Begräntztheit jenes Unendlichen iſt alſo unmittelbar durch ſeine Ichheit, d. h. dadurch geſetzt, daſs es nicht blos ein Unendliches, ſondern zugleich ein Ich, d. h. ein Unendliches für ſich ſelbſt iſt.

B) Das Ich ist begräntzt nur dadurch, dafs es unbegräntzt ist,

Man setze, dem Ich werde eine Gräntze gesetzt, ohne sein Zuthun. Diese Gräntze falle in jeden beliebigen Punct C. Geht die Thätigkeit des Ichs nicht bis zu diesem Punct, oder gerade nur bis zu diesem Punct, so ist er keine Gräntze für das Ich. Allein dafs die Thätigkeit des Ichs auch nur bis zu dem Punct C. gehe, kann man nicht annehmen, ohne dafs es ursprünglich in's Unbestimmte hin, d. h. unendlich thätig sey. Der Punct C existirt also für das Ich selbst nur dadurch, dafs es über ihn hinausstrebt, aber jenseits dieses Puncts liegt die Unendlichkeit, denn zwischen dem Ich und der Unendlichkeit liegt nichts als dieser Punct. Also ist das unendliche Streben des Ichs selbst Bedingung, unter welcher es begräntzt wird, d. h. seine Unbegräntztheit ist Bedingung seiner Begräntztheit.

g) Aus den beyden Sätzen A) und B) wird auf folgende Art weiter geschlossen;

aa) Wir konnten die Begräntztheit des Ichs nur deduciren als Bedingung seiner Unbegräntztheit. Nun ist aber die Schranke Bedingung der Unbegräntztheit nur dadurch, dafs sie in's Unendliche erweitert wird. Aber das Ich kann die Schranke nicht erweitern, ohne auf sie zu handeln, und nicht auf sie handeln, ohne dafs sie unabhängig von die-

sem Handeln existirt. Die Schranke wird also reell, nur durch das Ankämpfen des Ichs gegen die Schranke. Richtete das Ich nicht seine Thätigkeit dagegen, so wäre sie keine Schranke für das Ich, d. h. (weil sie nur negativ — in Bezug auf das Ich setzbar ist,) sie wäre überhaupt nicht.

Die Thätigkeit, welche gegen die Schranke sich richtet, ist nach dem Beweis von B) keine andere, als die ursprünglich in's Unendliche gehende Thätigkeit des Ichs, d. h. diejenige Thätigkeit, welche allein dem Ich jenseits des Selbstbewufstseyns zukommt.

bb) Nun erklärt aber diese ursprünglich unendliche Thätigkeit allerdings, wie die Schranke reell, nicht aber, wie sie auch ideell werden, d. h. sie erklärt wohl das Begränztseyn des Ichs überhaupt, nicht aber sein Wissen um die Begränztheit, oder sein Begränztseyn für sich selbst.

cc) Nun mufs aber die Schranke zugleich reell und ideell seyn. Reell d. h. unabhängig vom Ich, weil das Ich sonst nicht wirklich begränzt ist, ideell, abhängig vom Ich, weil das Ich sonst sich nicht selbst setzt, anschaut als begränzt. Beyde Behauptungen, die, dafs die Schranke reell, und die, dafs sie blos ideell sey, sind aus dem Selbstbewufstseyn zu deduciren. Das Selbstbewufstseyn sagt, dafs das Ich für sich selbst begränzt sey;

damit es begräntzt ſey, muſs die Schranke unabhängig ſeyn von der begräntzten Thätigkeit, damit begräntzt für ſich ſelbſt, abhängig vom Ich. Der Widerſpruch dieſer Behauptungen iſt alſo nur aufzulöſen durch einen Gegenſatz, der im Selbſtbewuſstſeyn ſelbſt ſtatthat. Die Schranke iſt abhängig vom Ich heiſst: es iſt in ihm eine andere Thätigkeit auſser der begräntzten, von welcher ſie unabhängig ſeyn muſs. Es muſs alſo auſser jener in's Unendliche gehenden Thätigkeit, die wir, weil ſie allein reell begräntzbar iſt, die reelle nennen wollen, eine andere im Ich ſeyn, die wir die ideelle nennen können. Die Schranke iſt reell für die ins Unendliche gehende, oder — weil eben dieſe unendliche Thätigkeit im Selbſtbewuſstſeyn begräntzt werden ſoll — für die objective Thätigkeit des Ichs, ideell alſo für eine entgegengeſetzte, nichtobjective, an ſich unbegräntzbare Thätigkeit, welche jetzt genauer charakteriſirt werden muſs.

dd) Es ſind uns auſser jenen beyden Thätigkeiten, deren eine wir vorerſt blos poſtuliren als nothwendig zur Erklärung der Begräntztheit des Ichs keine andern Factoren des Selbſtbewuſstſeyns gegeben. Die zweyte ideelle oder nichtobjective Thätigkeit muſs alſo von der Art ſeyn, daſs durch ſie zugleich der Grund des Begräntztwerdens der objectiven, und des Wiſſens um dieſes Begräntztſeyn gegeben iſt. Da nun die ideelle urſprünglich nur als die anſchauende (ſubjective) von jener ge-

ſetzt iſt, um durch ſie die Begräntztheit des Ichs als Ich zu erklären, ſo muſs angeſchaut- und begräntzt werden für die zweyte, objective, Thätigkeit Eins und daſſelbe ſeyn. Dies iſt zu erklären aus dem Grundcharakter des Ich. Die zweyte Thätigkeit, wenn ſie Thätigkeit eines Ich ſeyn ſoll, muſs zugleich begräntzt werden, und angeſchaut werden als begräntzt, denn eben in dieſer Identität des Angeſchautwerdens und Seyns liegt die Natur des Ich. Dadurch, daſs die reelle Thätigkeit begräntzt iſt, muſs ſie auch angeſchaut, und dadurch, daſs ſie angeſchaut wird, auch begräntzt werden, beydes muſs abſolut Eines ſeyn.

ee) Beyde Thätigkeiten, ideelle und reelle, ſetzen ſich wechſelſeitig voraus. Die reelle urſprünglich in's Unendliche ſtrebende, aber zum Behuf des Selbſtbewuſstſeyns zu begräntzende Thätigkeit iſt nichts ohne ideelle, für welche ſie in ihrer Begräntztheit unendlich iſt, (nach dd). Hinwiederum iſt die ideelle Thätigkeit nichts, ohne anzuſchauende, begräntzbare, eben deſswegen reelle.

Aus dieſer wechſelſeitigen Vorausſetzung beyder Thätigkeiten zum Behuf des Selbſtbewuſstſeyns wird der ganze Mechanismus des Ich abzuleiten ſeyn.

ff) So wie ſich beyde Thätigkeiten wechſelſeitig vorausſetzen, ſo auch Idealismus und

Realismus. Reflectire ich blos auf die ideelle Thätigkeit, so entsteht mir Idealismus, oder die Behauptung, dafs die Schranke blos durch das Ich gesetzt ist. Reflectire ich blos auf die reelle Thätigkeit, so entsteht mir Realismus, oder die Behauptung, dafs die Schranke unabhängig vom Ich ist. Reflectire ich auf beyde zugleich, so entsteht mir ein drittes aus beyden, was man Ideal-Realismus nennen kann, oder was wir bisher durch den Namen transscendentaler Idealismus bezeichnet haben.

gg) In der theoretischen Philosophie wird die Idealität der Schranke erklärt, (oder: wie die Begräntztheit, die ursprünglich nur für das freye Handeln existirt, Begräntztheit für das Wissen werde?) die practische Philosophie hat die Realität der Schranke, (oder: wie die Begräntztheit, die ursprünglich eine blos subjective ist, objectiv werde?) zu erklären. Theoretische Philosophie also ist Idealismus, practische Realismus, und nur beyde zusammen das vollendete System des transscendentalen Idealismus.

Wie sich Idealismus und Realismus wechselseitig voraussetzen, so theoretische und practische Philosophie, und im Ich selbst ist ursprünglich Eins und verbunden, was wir zum Behuf des jetzt aufzustellenden Systems trennen müssen.

Dritter Hauptabſchnitt.

Syſtem der theoretiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1. Das Selbſtbewuſstſeyn, von dem wir ausgehen, iſt Ein abſoluter Act, und mit dieſem Einen Act iſt nicht nur das Ich ſelbſt mit allen ſeinen Beſtimmungen, ſondern, wie aus dem vorhergehenden Abſchnitt hinlänglich deutlich iſt, auch alles andere geſetzt, was für das Ich überhaupt geſetzt iſt. Unſer erſtes Geſchäft in der theoretiſchen Philoſophie wird alſo die Deduction dieſes abſoluten Acts ſeyn.

Um aber den ganzen Inhalt dieſes Acts zu finden, ſind wir genöthigt, ihn auseinanderzulegen, und in mehrere einzelne Acte gleichſam zu zerſplittern. Dieſe einzelnen Acte werden vermittelnde Glieder jener Einen abſoluten Syntheſis ſeyn.

Aus dieſen einzelnen Acten allen zuſammengenommen laſſen wir ſucceſſiv, vor unſern Augen

gleichſam entſtehen, was durch die Eine, abſolute Syntheſis, in der ſie alle befaſst ſind, zugleich und auf einmal geſetzt iſt.

Das Verfahren dieſer Deduction iſt folgendes:

Der Act des Selbſtbewuſstſeyns iſt ideell und reell zugleich und durchaus. Durch denſelben wird, was reell geſetzt iſt, unmittelbar auch ideell, und was ideell geſetzt wird, auch reell geſetzt. Dieſe durchgängige Identität des ideellen und reellen Geſetztſeyns im Act des Selbſtbewuſstſeyns kann in der Philoſophie nur als ſucceſſiv entſtehend vorgeſtellt werden. Dieſs geht auf folgende Art zu.

Der Begriff, von dem wir ausgehen iſt der des Ichs, d. h. des Subject - Objects, zu dem wir uns durch abſolute Freyheit erheben. Durch jenen Act nun iſt für uns, die wir philoſophiren, Etwas in das Ich als Object, deſswegen aber noch nicht in das Ich als Subject geſetzt, (für das Ich ſelbſt iſt in Einem und demſelben Act, was reell geſetzt iſt, auch ideell geſetzt), unſere Unterſuchung wird alſo ſo lange fortgehen müſsen, bis daſſelbe, was für uns in das Ich als Object geſetzt iſt, auch in das Ich als Subject für uns geſetzt iſt, d. h. ſo lange, bis für uns das Bewuſstſeyn unſeres Objects mit dem unſrigen zuſammentrifft, alſo bis das Ich ſelbſt für uns bis zu dem Punct gekommen iſt, von dem wir ausgegangen ſind.

Dieſes Verfahren iſt nothwendig gemacht durch unſer Object und durch unſere Aufgabe, weil wir, was im abſoluten Act des Selbſtbewuſstſeyns abſolut vereinigt iſt — Subject und Object — zum Behuf des Philoſophirens, d. h. um jene Vereinigung vor unſern Augen entſtehen zu laſſen, beſtändig aus einanderhalten müſsen.

c) Die Unterſuchung wird ſich dem vorhergehenden zufolge in zwei Abſchnitte theilen. Vorerſt werden wir die abſolute Syntheſis, die im Act des Selbſtbewuſstſeyns enthalten iſt, ableiten, hernach die Mittelglieder dieſer Syntheſis aufſuchen müſsen.

I.

Deduction der abſoluten im Act des Selbſtbewuſstſeyns enthaltenen Syntheſis.

1. Wir gehen von dem im Vorhergehenden bewieſenen Satz aus: die Schranke muſs zugleich ideell und reell ſeyn. Iſt dieſs, ſo muſs, weil eine urſprüngliche Vereinigung von ideellem und reellem nur in einem abſoluten Act denkbar iſt, die Schranke durch einen Act geſetzt ſeyn, und dieſer Act ſelbſt muſs zugleich ideell und reell ſeyn.

2) Aber ein ſolcher Act iſt nur das Selbſtbewuſstſeyn, alſo muſs auch alle Begräntztheit erſt durch das Selbſtbewuſstſeyn geſetzt und mit dem Selbſtbewuſstſeyn gegeben ſeyn.

a) Der urſprüngliche Act des Selbſtbewuſstſeyns iſt zugleich ideell und reell. Das Selbſtbewuſstſeyn iſt in ſeinem Princip blos ideell, aber durch daſſelbe entſteht uns das Ich als blos reell. Durch den Act der Selbſtanſchauung wird das Ich unmittelbar auch begräntzt; angeſchaut werden und Seyn iſt Eins und daſſelbe.

b) Durch das Selbſtbewuſstſeyn allein wird die

Schranke gesetzt, sie hat also keine andere Realität, als die sie durch das Selbstbewufstseyn erlangt. Dieser Act ist das Höhere, das Begräntztseyn das Abgeleitete. Für den Dogmatiker ist das Beschränktseyn das Erste, das Selbstbewufstseyn das Zweite. Dieſs ist undenkbar, weil das Selbstbewufstseyn Act, und die Schranke, um Schranke des Ichs zu seyn, zugleich abhängig und unabhängig vom Ich seyn mufs. Dieſs läfst sich (Abschn. II.) nur dadurch denken, dafs das Ich = ist einer Handlung, in welcher zwey entgegengesetzte Thätigkeiten sind, Eine, die begräntzt wird, von welcher ebendesswegen die Schranke unabhängig ist, und eine die begräntzend, ebendesswegen unbegräntzbar ist.

3) Diese Handlung ist eben das Selbstbewufstseyn. Jenseits des Selbstbewufstseyns ist das Ich blos Objectivität. Dieses blos Objective (ebendesswegen ursprünglich Nichtobjective, weil Objectives ohne Subjectives unmöglich ist), ist das Einzige an sich, was es giebt. Erst durch das Selbstbewufstseyn kommt die Subjectivität hinzu. Dieser ursprünglich blos objectiven, im Bewufstseyn begräntzten Thätigkeit wird entgegengesetzt die begräntzende, welche ebendesswegen selbst nicht Object werden kann. — Zum Bewufstseyn kommen, und begräntzt seyn, ist Eins und dasselbe. Blos das, was an mir begräntzt ist, so zu sagen, kommt zum Bewufstseyn; die begräntzende Thätigkeit fällt aufser

halb alles Bewuſstſeyns, eben darum, weil ſie Urſache alles Begräntztſeyns iſt. Die Begräntztheit muſs als unabhängig von mir erſcheinen, weil ich nur mein Begräntztſeyn erblicken kann, nie die Thätigkeit, wodurch es geſetzt iſt.

4) Dieſe Unterſcheidung zwiſchen begräntzender und begräntzter Thätigkeit vorausgeſetzt, iſt weder die begräntzende noch die begräntzte Thätigkeit die, welche wir Ich nennen. Denn das Ich iſt nur im Selbſtbewuſstſeyn, aber weder durch dieſe noch durch jene iſolirt gedacht entſteht uns das Ich des Selbſtbewuſstſeyns.

a) Die begräntzende Thätigkeit kommt nicht zum Bewuſstſeyn, wird nicht Object, ſie iſt alſo die Thätigkeit des reinen Subjects. Aber das Ich des Selbſtbewuſstſeyns iſt nicht reines Subject, ſondern Subject und Object zugleich.

b) Die begräntzte Thätigkeit iſt nur die, die zum Object wird, das blos Objective im Selbſtbewuſstſeyn. Aber das Ich des Selbſtbewuſstſeyns iſt weder reines Subject, noch reines Object, ſondern beydes zugleich.

Weder durch die begräntzende, noch durch die begräntzte Thätigkeit für ſich kommt es alſo zum Selbſtbewuſstſeyn. Es iſt ſonach eine dritte aus beyden zuſammengeſetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbſtbewuſstſeyns entſteht.

5) Diese dritte zwischen der begränzten und der begränzenden schwebende Thätigkeit, durch welche das Ich erst entsteht, ist, weil Produciren und Seyn vom Ich Eins ist, nichts anders als das Ich des Selbstbewufstseyns selbst.

Das Ich ist also selbst eine zusammengesetzte Thätigkeit, das Selbstbewufstseyn selbst ein synthetischer Act.

6) Um diese dritte, synthetische, Thätigkeit genauer zu bestimmen, mufs erst der Streit der entgegengesetzten Thätigkeiten, aus denen sie zusammengeht, genauer bestimmt werden.

a) Jener Streit ist nicht sowohl ein Streit ursprünglich, dem Subject, als vielmehr den Richtungen nach entgegengesetzter Thätigkeiten, da beyde Thätigkeiten Eines und desselben Ichs sind. Der Ursprung beyder Richtungen ist dieser. — Das Ich hat die Tendenz, das Unendliche zu produciren, diese Richtung mufs gedacht werden als gehend nach aufsen (als centrifugal), aber sie ist als solche nicht unterscheidbar, ohne eine nach innen auf das Ich als Mittelpunct zurückgehende Thätigkeit. Jene nach aufsen gehende, ihrer Natur nach unendliche Thätigkeit ist das Objective im Ich, diese auf das Ich zurückgehende ist nichts anders, als das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Durch diese Handlung überhaupt trennt sich Inneres und

Aeuſseres im Ich, mit dieſer Trennung iſt ein Widerſtreit im Ich geſetzt, der nur aus der Nothwendigkeit des Selbſtbewuſstſeyns zu erklären iſt. Warum das Ich ſich ſeiner urſprünglich bewuſst werden müſse, iſt nicht weiter zu erklären, denn es iſt nichts anders, als Selbſtbewuſstſeyn. Aber im Selbſtbewuſstſeyn eben iſt ein Streit entgegengeſetzter Richtungen nothwendig.

Das Ich des Selbſtbewuſstſeyns iſt das nach dieſen entgegengeſetzten Richtungen gehende. Es beſteht nur in dieſem Streit, oder vielmehr es iſt ſelbſt dieſer Streit entgegengeſetzter Richtungen. So gewiſs das Ich ſeiner ſelbſt bewuſst iſt, ſo gewiſs muſs jener Widerſtreit entſtehen und unterhalten werden. Es fragt ſich, wie er unterhalten werde?

Zwei entgegengeſetzte Richtungen heben ſich auf, vernichten ſich, der Widerſtreit alſo, ſo ſcheint es, kann nicht fortdauern. Daraus würde abſolute Unthätigkeit entſtehen, denn da das Ich nichts iſt, als Streben, ſich ſelbſt gleich zu ſeyn, ſo iſt der einzige Beſtimmungsgrund zur Thätigkeit für das Ich ein fortdauernder Widerſpruch in ihm ſelbſt. Nun vernichtet aber jeder Widerſpruch an und für ſich ſich ſelbſt. Kein Widerſpruch kann beſtehen, als etwa durch das Beſtreben ſelbſt, ihn zu unterhalten, oder zu denken, durch dieſes Dritte ſelbſt kommt eine Art von Identität, eine wechſelſeitige Beziehung der beyden entgegengeſetzten Glieder auf einander in ihn.

Der urſprüngliche Widerſpruch im Weſen des Ichs ſelbſt iſt weder aufzuheben, ohne daſs das Ich ſelbſt aufgehoben wird, noch kann er an und für ſich fortdauren. Er wird nur fortdauren durch die Nothwendigkeit fortzudauren, d. h. durch das aus ihm reſultirende Streben ihn zu unterhalten, und dadurch Identität in ihn zu bringen.

(Es kann ſchon aus dem bisherigen geſchloſſen werden, daſs die im Selbſtbewuſstſeyn ausgedrückte Identität keine urſprüngliche, ſondern eine hervorgebrachte und vermittelte iſt. Das Urſprüngliche iſt der Streit entgegengeſetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Reſultirende. Urſprünglich ſind wir uns zwar nur der Identität bewuſst, aber durch das Nachforſchen nach den Bedingungen des Selbſtbewuſstſeyns hat ſich gezeigt, daſs ſie nur eine vermittelte, ſynthetiſche ſeyn kann).

Das Höchſte, deſſen wir uns bewuſst werden, iſt die Identität des Subjects und Objects, allein dieſe iſt an ſich unmöglich, ſie kann es nur durch ein Drittes Vermittelndes ſeyn. Da das Selbſtbewuſstſeyn eine Duplicität von Richtungen iſt, ſo muſs das Vermittelnde eine Thätigkeit ſeyn, die zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen ſchwebt.

b) Bis jetzt haben wir die beyden Thätigkeiten nur in ihrer entgegengeſetzten Richtung betrach-

tet, es ist noch unentschieden, ob beyde gleich unendlich sind, oder nicht. Da aber vor dem Selbstbewufstseyn kein Grund ist, eine oder die andere als endlich zu setzen, so wird auch der Streit jener beyden Thätigkeiten, (denn dafs sie überhaupt im Widerstreit sind, ist so eben gezeigt worden), ein unendlicher seyn. Dieser Streit wird also auch nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können. Da wir nun die Identität des Selbstbewufstseyns (die Vereinigung jenes Widerstreits) in der Einen Handlung des Selbstbewufstseyns denken, so mufs in dieser Einen Handlung eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten, d. h. sie mufs eine absolute Synthesis seyn, und wenn für das Ich alles nur durch sein Handeln gesetzt ist, eine Synthesis, durch welche alles gesetzt ist, was für das Ich überhaupt gesetzt ist.

Wie das Ich zu dieser absoluten Handlung getrieben, oder wie jenes Zusammendrängen einer Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten möglich sey, ist nur auf folgende Art einzusehen.

Im Ich sind ursprünglich Entgegengesetzte, Subject und Object, beyde heben sich auf, und doch ist keines ohne das andere möglich. Das Subject behauptet sich nur im Gegensatz gegen das Object, das Object nur im Gegensatz

gegen das Subject, d. h. keines von beyden kann reell werden, ohne das andere zu vernichten, aber bis zur Vernichtung des Einen durch das Andere kann es nie kommen, eben deſswegen, weil jedes nur im Gegenſatz gegen das Andere das iſt, was es iſt. Beyde ſollen alſo vereinigt ſeyn, denn keines kann das Andere vernichten, doch können ſie auch nicht zuſammen beſtehen. Der Streit iſt alſo nicht ſowohl ein Streit zwiſchen beyden Factoren, als zwiſchen dem Unvermögen, die unendlich Entgegengeſetzten zu vereinigen, auf der einen, und der Nothwendigkeit es zu thun, wenn nicht die Identität des Selbſtbewuſstſeyns aufgehoben werden ſoll, auf der andern Seite. Gerade dieſs, daſs Subject und Object abſolut Entgegengeſetzte ſind, ſetzt das Ich in die Nothwendigkeit, eine Unendlichkeit von Handlungen in Einer abſoluten zuſammenzudrängen. Wäre im Ich keine Entgegenſetzung, ſo wär in ihm überhaupt keine Bewegung, keine Production, alſo auch kein Product. Wäre die Entgegenſetzung nicht eine abſolute, ſo wäre die vereinigende Thätigkeit gleichfalls nicht abſolut, nicht nothwendig und unwillkührlich.

7) Der bisher deducirte Progreſſus von einer abſoluten Antitheſis zur abſoluten Syntheſis läſst ſich nun auch ganz formell vorſtellen. Wenn wir das objective Ich (die Theſis) als abſolute Realität vorſtellen, ſo wird das ihm Entgegengeſetzte abſolute Negation ſeyn müſsen. Aber abſolute

Realität ist eben deswegen, weil sie absolut ist, keine Realität, beyde Entgegengesetzte also sind in der Entgegensetzung blos ideell. Soll das Ich reell, d. h. sich selbst Object werden, so muss Realität in ihm aufgehoben werden, d. h. es muss aufhören, absolute Realität zu seyn. Aber eben so: soll das Entgegengesetzte reell werden, so muss es aufhören absolute Negation zu seyn. Sollen beyde reell werden, so müssen sie in die Realität gleichsam sich theilen. Aber diese Theilung der Realität zwischen beyden, dem Sub- und Objectiven, ist eben nicht möglich, als durch eine dritte, zwischen beyden schwebende Thätigkeit des Ichs, und diese dritte ist wiederum nicht möglich, wenn nicht beyde Entgegengesetzte selbst Thätigkeiten des Ichs sind.

Dieser Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis ist also in dem Mechanismus des Geistes ursprünglich gegründet, und insofern er blos formell ist, (z. B. in der wissenschaftlichen Methode), abstrahirt von jenem ursprünglichen, materiellen, welchen die Transscendental-Philosophie aufstellt.

II.

Deduction der Mittelglieder der absoluten Synthesis.

Vorerinnerung.

Zu dieser Deduction sind uns durch das bisherige folgende Data gegeben.

1. Das Selbstbewußtseyn ist der absolute Act, durch welchen für das Ich alles gesetzt ist.

Unter diesem Act wird nicht etwa der mit Freyheit hervorgebrachte, den der Philosoph postulirt, und welcher eine höhere Potenz des ursprünglichen ist, sondern der ursprüngliche, der, weil er Bedingung alles Begränzt- und Bewußtseyns ist, selbst nicht zum Bewußtseyn kommt, verstanden. Es entsteht vor allem die Frage, von welcher Art jener Act sey, ob er ein willkührlicher oder unwillkührlicher sey? Jener Act kann weder willkührlich, noch unwillkührlich genannt werden; denn diese Begriffe gelten nur in der Sphäre der

Erklärbarkeit überhaupt; eine Handlung, die willkührlich oder unwillkührlich ist, setzt schon Begränztheit (Bewufstseyn) voraus. Diejenige Handlung, welche Ursache alles Begränztseyns, und aus keiner andern mehr erklärbar ist, mufs absolut frey seyn. Absolute Freyheit aber, ist identisch mit absoluter Nothwendigkeit. Könnten wir uns z. B. ein Handeln in Gott denken, so müfste es absolut frey seyn, aber diese absolute Freyheit wäre zugleich absolute Nothwendigkeit, weil in Gott kein Gesetz und kein Handeln denkbar ist, was nicht aus der innern Nothwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Ein solcher Act ist der ursprüngliche des Selbstbewufstseyns, absolut frey, weil er durch nichts aufser dem Ich bestimmt ist, absolut nothwendig, weil er aus der innern Nothwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht.

Nun entsteht aber die Frage, wodurch der Philosoph sich jenes ursprünglichen Acts versichere, oder um ihn wisse? Offenbar nicht unmittelbar, sondern nur durch Schlüsse. Ich finde nämlich durch Philosophie, dafs ich mir selbst in jedem Augenblick nur durch einen solchen Act entstehe, ich schliefse also, dafs ich ursprünglich gleichfalls nur durch einen solchen entstanden seyn kann. Ich finde, dafs das Bewufstseyn einer objectiven Welt in jeden Moment meines Bewufstseyns verflochten ist, ich schliefse also, dafs etwas Objectives ursprünglich schon in die Synthesis des Selbstbewufst-

ſeyns mit eingehen, und aus dem evolvirten Selbſtbewuſstſeyn wieder hervorgehen muſs.

Wenn nun aber der Philoſoph auch jenes Acts als Acts ſich verſichert, wie verſichert er ſich ſeines beſtimmten Gehalts? Ohne Zweifel durch die freye Nachahmung dieſes Acts, mit welcher alle Philoſophie beginnt. Woher weiſs denn aber der Philoſoph, daſs jener ſecundäre, willkührliche Act identiſch ſey mit jenem urſprünglichen und abſolut freyen? Denn wenn durch das Selbſtbewuſstſeyn alle Begräntzung, alſo auch alle Zeit erſt entſteht, ſo kann jener urſprüngliche Act nicht in die Zeit ſelbſt fallen; daher kann man vom Vernunftweſen an ſich ſo wenig ſagen, es habe angefangen zu ſeyn, als man ſagen kann, es habe ſeit aller Zeit exiſtirt, das Ich als Ich iſt abſolut ewig, d. h. auſser aller Zeit; nun fällt aber jener ſecundäre Act nothwendig in einen beſtimmten Zeitmoment, woher weiſs der Philoſoph, daſs dieſer mitten in die Zeitreihe fallende Act übereinſtimmt mit jenem auſser aller Zeit fallenden, durch welchen alle Zeit erſt conſtituirt wird? — Das Ich, einmal in die Zeit verſetzt, iſt ein ſteter Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung; nun ſteht es allerdings in ſeiner Gewalt. dieſe Reihe durch Reflexion zu unterbrechen, mit der abſoluten Unterbrechung jener Succeſſion beginnt alles Philoſophiren, von jetzt an wird dieſelbe Succeſſion willkührlich, die vorher unwillkührlich war; aber woher weiſs der

Philoſoph ; daſs dieſer in die Reihe ſeiner Vorſtellungen, durch Unterbrechung gekommene Act derſelbe ſey, mit jenem urſprünglichen, mit welchem die ganze Reihe beginnt?

Wer nur überhaupt einſieht, daſs das Ich nur durch eigenes Handeln entſteht, wird auch einſehen, daſs mir durch die willkührliche Handlung mitten in der Zeitreihe, durch welche nur das Ich entſteht, nichts anders entſtehen kann, als was mir urſprünglich und jenſeits aller Zeit dadurch entſteht. Nun dauert überdieſs jener urſprüngliche Act des Selbſtbewuſstſeyns immer fort, denn die ganze Reihe meiner Vorſtellungen iſt nichts anders, als Evolution jener Einen Syntheſis. Dazu gehört, daſs ich mir in jedem Augenblick eben ſo entſtehen kann, wie ich mir urſprünglich entſtehe. Was ich bin, bin ich nur durch mein Handeln, (denn ich bin abſolut frey), aber durch dieſes beſtimmte Handeln entſteht mir immer nur das Ich; alſo muſs ich ſchlieſsen, daſs es auch urſprünglich durch daſſelbe Handeln entſteht. —

Eine allgemeine Reflexion, welche an das Geſagte ſich anſchlieſst, findet hier ihre Stelle. Wenn die erſte Conſtruction der Philoſophie Nachahmung einer urſprünglichen iſt, ſo werden alle ihre Conſtructionen nur ſolche Nachahmungen ſeyn. So lange das Ich in der urſprünglichen Evolution der abſoluten Syntheſis begriffen iſt, iſt nur Eine Reihe

von Handlungen, die der urſprünglichen und nothwendigen, ſo bald ich dieſe Evolution unterbreche, und mich freywillig in den Anfangspunct der Evolution zurückverſetze, entſteht mir eine neue Reihe, in welcher frey iſt, was in der erſten nothwendig war. Jene iſt das Original, dieſe die Copie oder Nachahmung. Iſt in der zweyten Reihe nicht mehr und nicht weniger, als in der erſten, ſo iſt die Nachahmung vollkommen, es entſteht eine wahre und vollſtändige Philoſophie. Im entgegengeſetzten Falle entſteht eine falſche und unvollſtändige.

Philoſophie überhaupt iſt alſo nichts anders, als freye Nachahmung, freye Wiederholung der urſprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der Eine Act des Selbſtbewuſstſeyns ſich evolvirt. Die erſte Reihe iſt in Bezug auf die zweyte reell, dieſe in Bezug auf jene ideell. Es ſcheint unvermeidlich, daſs in die zweyte Reihe Willkühr ſich einmiſche, denn die Reihe wird frey begonnen, und fortgeführt, aber die Willkühr darf nur formell ſeyn, und nicht den Inhalt der Handlung beſtimmen.

Die Philoſophie, weil ſie das urſprüngliche Entſtehen des Bewuſstſeyns zum Object hat, iſt die einzige Wiſſenſchaft, in welcher jene doppelte Reihe iſt. In jeder andern Wiſſenſchaft iſt nur Eine Reihe. Das philoſophiſche Talent beſteht nun

eben nicht allein darinn, die Reihe der urſprünglichen Handlungen frey wiederholen zu können, ſondern hauptſächlich darinn, ſich in dieſer freyen Wiederholung wieder der urſprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewuſst zu werden.

2. Das Selbſtbewuſstſeyn (das Ich) iſt ein Streit abſolut entgegengeſetzter Thätigkeiten. Die Eine, urſprünglich ins Unendliche gehende werden wir die reelle, objective, begräntzbare nennen, die andere, die Tendenz, ſich in jener Unendlichkeit anzuſchauen, heiſst die ideelle, ſubjective, unbegräntzbare.

3) Beyde Thätigkeiten werden urſprünglich als gleich unendlich geſetzt. Die begräntzbare als endlich zu ſetzen iſt uns ſchon durch die ideelle (die reflectirende der erſten) ein Grund gegeben. Wie alſo die ideelle Thätigkeit begräntzt werden könne, muſs erſt abgeleitet werden. Der Act des Selbſtbewuſstſeyns, von dem wir ausgehen, erklärt uns zunächſt nur, wie die objective, nicht wie die ſubjective Thätigkeit begräntzt werde, und da die ideelle Thätigkeit als Grund alles Begräntztſeyns der objectiven geſetzt iſt, ſo wird ſie ebendeſswegen, nicht als urſprünglich unbegräntzt, (daher begräntzbar wie dieſe), ſondern als ſchlechthin unbegräntzbar geſetzt. Wenn jene als urſprünglich unbe-

gräntzte, aber ebendeſswegen begräntzbare der Materie nach frey, aber der Form nach eingeſchränkt iſt, ſo wird dieſe als urſprünglich unbegräntzbare, ebendeſswegen wenn ſie begräntzt wird, der Materie nach nicht frey, und nur der Form nach frey ſeyn. Auf dieſer Unbegräntzbarkeit der ideellen Thätigkeit beruht alle Conſtruction der theoretiſchen Philoſophie, in der practiſchen möchte ſich wohl das Verhältniſs umkehren.

4) Da ſonach (2. 3.) im Selbſtbewuſstſeyn ein unendlicher Widerſtreit iſt, ſo iſt in dem Einen abſoluten Act, von dem wir ausgehen, eine Unendlichkeit von Handlungen, welche ganz zu durchſchauen, Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe iſt, — (wenn ſie je vollſtändig gelöſt wäre, ſo müſste uns der ganze Zuſammenhang der objectiven Welt, und alle Beſtimmungen der Natur bis ins unendlich Kleine herab enthüllt ſeyn) — vereinigt, und zuſammengedrängt. Die Philoſophie kann alſo nur diejenigen Handlungen, die in der Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns gleichſam Epoche machen, aufzählen, und in ihrem Zuſammenhang mit einander aufſtellen. (So iſt z. B. die Empfindung eine Handlung des Ichs, die, wenn alle Zwiſchenglieder derſelben dargelegt werden könnten, uns auf eine Deduction aller Qualitäten in der Natur führen müſste, was unmöglich iſt).

Die Philoſophie iſt alſo eine Geſchichte des

Selbſtbewuſstſeyns, die verſchiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine abſolute Syntheſis ſucceſſiv zuſammengeſetzt wird.

5) Das progreſſive Princip in dieſer Geſchichte iſt die ideelle als unbegräntzbar vorausgeſetzte Thätigkeit. Die Aufgabe der theoretiſchen Philoſophie: die Idealität der Schranke zu erklären, iſt = der, zu erklären, wie auch die bis jetzt als unbegräntzbar angenommene ideelle Thätigkeit begräntzt werden könne.

Erſte Epoche,

von der urſprünglichen Empfindung bis zur productiven Anſchauung.

A.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme, ſich als begräntzt anzuſchauen.

Auflöſung.

1) Indem die entgegengeſetzten Thätigkeiten des Selbſtbewuſstſeyns ſich in einer dritten durchdringen, entſteht ein Gemeinſchaftliches aus beyden.

Es fragt ſich: welche Charactere dieſes Gemeinſchaftliche haben werde? Da es Product entgegengeſetzter unendlicher Thätigkeiten iſt, iſt es nothwendig ein Endliches. Es iſt nicht der Streit jener Thätigkeiten in Bewegung gedacht, es iſt der fixirte Streit. Es vereinigt entgegengeſetzte Richtungen, aber Vereinigung entgegengeſetzter Richtungen = Ruhe. Doch muſs es etwas reelles ſeyn,

denn die Entgegengeſetzten, welche vor der Syntheſis blos ideell ſind, ſollen durch die Syntheſis reell werden. Es iſt alſo nicht zu denken, als eine Vernichtung beyder Thätigkeiten an einander, ſondern als ein Gleichgewicht, auf das ſie ſich wechſelſeitig reduciren, und deſſen Fortdauer durch die fortdaurende Conçurrenz beyder Thätigkeiten bedingt iſt.

(Das Product könnte alſo characteriſirt werden als ein reelles Unthätiges, oder als ein unthätiges Reelles. Was reell iſt, ohne thätig zu ſeyn, iſt der bloſse Stoff, ein bloſses Product der Einbildungskraft, was ohne Form nie exiſtirt, und auch hier nur als Mittelglied der Unterſuchung vorkommt. — Die Unbegreiflichkeit des Hervorbringens (Schaffens) der Materie auch dem Stoff nach, verliert ſich durch dieſe Erklärung ſchon hier. Aller Stoff iſt bloſser Ausdruck eines Gleichgewichts entgegengeſetzter Thätigkeiten, die ſich wechſelſeitig auf ein bloſses Subſtrat von Thätigkeit reduciren. (Man denke ſich den Hebel, beyde Gewichte wirken nur auf das Hypomochlion, welches alſo das gemeinſchaftliche Subſtrat ihrer Thätigkeit iſt). — Jenes Subſtrat entſteht überdieſs nicht etwa willkührlich durch freye Production, ſondern völlig unwillkührlich, mittelſt einer dritten Thätigkeit, die ſo nothwendig iſt, als die Identität des Selbſtbewuſstſeyns).

Dieſes dritte Gemeinſchaftliche, wenn es fort-

dauerte, wäre in der That eine Conſtruction des Ichs ſelbſt, nicht als bloſsen Objects, ſondern als Subjects und Objects zugleich. (Im urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns ſtrebt das Ich ſich blos Object überhaupt zu werden, aber dieſs kann es nicht, ohne (für den Beobachter) eben dadurch ein Gedoppeltes zu werden. Dieſer Gegenſatz muſs ſich in einer gemeinſchaftlichen Conſtruction aus beyden, Subject und Object aufheben. Wenn nun das Ich in dieſer Conſtruction ſich anſchaute, ſo würde es ſich nicht mehr blos als Object, ſondern als Subject und Object zugleich (als vollſtändiges Ich) zum Object.)

— 2) Aber dieſes Gemeinſchaftliche dauert nicht fort.

a) Da die ideelle Thätigkeit in jenem Streit ſelbſt mitbegriffen iſt, ſo muſs ſie auch mit begränzt werden. Beyde Thätigkeiten können nicht auf einander bezogen werden, noch in einem Gemeinſchaftlichen ſich durchdringen, ohne wechſelſeitig durch einander eingeſchränkt zu werden. Denn die ideelle Thätigkeit iſt nicht nur die verneinende (privative), ſondern reell - entgegengeſetzte oder negative der andern. Sie iſt (ſo viel wir bis jetzt einſehen) poſitiv wie die andere, nur im entgegengeſetzten Sinn, alſo auch der Einſchränkung eben ſo fähig wie die andre.

b) Aber die ideelle Thätigkeit ist als schlechthin unbegräntzbar gesetzt worden, also kann sie auch nicht wirklich begräntzt werden, und da die Fortdauer des Gemeinschaftlichen durch die Concurrenz beyder Thätigkeiten bedingt ist (1.), kann auch das Gemeinschaftliche nicht fortdauern.

(Bliebe das Ich bey jener ersten Construction stehen, oder könnte jenes Gemeinschaftliche wirklich fortdauern, so wäre das Ich leblose Natur, ohne Empfindung und ohne Anschauung. Dass die Natur von der todten Materie herauf bis zur Sensibilität sich bildet, ist in der Naturwissenschaft, (für welche das Ich nur die von vorn sich schaffende Natur ist), eben nur dadurch zu erklären, dass auch in ihr das Product des ersten Aufhebens der beyden Entgegengesetzten nicht fortdauern kann).

3) Es wurde so eben gesagt (1.), wenn das Ich in jenem Gemeinschaftlichen sich anschaute, so würde es eine vollständige Anschauung von sich selbst (als Subject und Object) haben; aber diese Anschauung eben ist unmöglich, weil die anschauende Thätigkeit selbst in der Construction mit begriffen ist. Da aber das Ich unendliche Tendenz sich anzuschauen ist, so ist leicht einzusehen, dass die anschauende Thätigkeit in der Construction nicht begriffen bleiben kann. Von jener Durchdringung beyder Thätigkeiten wird also nur die reelle als be-

gräntzt, die ideelle aber als ſchlechthin unbegräntzt zurück bleiben.

4) Die reelle Thätigkeit alſo iſt durch den abgeleiteten Mechanismus begräntzt, aber noch ohne es für das Ich ſelbſt zu ſeyn. Nach der Methode der theoretiſchen Philoſophie: was in das reelle Ich (für den Beobachter) geſetzt iſt, auch für das ideelle zu deduciren, wendet ſich die ganze Unterſuchung auf die Frage, wie das reelle Ich auch für das ideelle begräntzt werden könne, und auf dieſem Punct ſteht die Aufgabe; zu erklären; wie das Ich dazu komme, ſich als begräntzt anzuſchauen.

a) Die reelle jetzt begräntzte Thätigkeit ſoll geſetzt werden als Thätigkeit des Ichs, d. h. es muſs ein Grund der Identität zwiſchen ihr und dem Ich aufgezeigt werden. Da dieſe Thätigkeit dem Ich zugeſchrieben, alſo zugleich von ihm unterſchieden werden ſoll, ſo muſs ſich auch ein Unterſcheidungsgrund beyder aufzeigen laſſen.

Was wir hier Ich nennen, iſt blos die ideelle Thätigkeit. Der Beziehungs- und Unterſcheidungsgrund muſs alſo in Einer von beyden Thätigkeiten geſucht werden. Der Beziehungs- und Unterſcheidungsgrund aber liegt immer im Bezogenen, nun iſt die ideelle Thätigkeit hier zugleich die beziehende, alſo muſs er in der reellen geſucht werden.

Der Unterſcheidungsgrund beyder Thätigkeiten iſt die in die reelle Thätigkeit geſetzte Gräntze, denn die ideelle iſt die ſchlechthin unbegräntzbare, die reelle jetzt die begräntzte. Der Beziehungsgrund beyder muſs gleichfalls in der reellen geſucht werden, d. h. in der reellen muſs ſelbſt etwas Ideelles enthalten ſeyn. Es fragt ſich, wie dieſs denkbar ſey? Beyde ſind blos unterſcheidbar durch die Gräntze, denn auch die entgegengeſetzten Richtungen beyder ſind eben nur durch die Gräntze unterſcheidbar. Die Gräntze nicht geſetzt, iſt im Ich bloſse Identität, in der ſich nichts unterſcheiden läſst. Die Gräntze geſetzt ſind in ihm zwey Thätigkeiten, begräntzende und begräntzte, ſubjective und objective. Beyde Thätigkeiten haben alſo das Eine wenigſtens gemein, daſs ſie urſprünglich beyde ſchlechthin nichtobjectiv, d. h. weil wir noch keinen andern Character der ideellen kennen, beyde gleich ideell ſind.

b) Dieſs vorausgeſetzt können wir auf folgende Art weiter ſchlieſsen.

Die ideelle bis jetzt unbegräntzte Thätigkeit iſt unendliche Tendenz des Ichs, ſich in der reellen Object zu werden. Vermöge deſſen, was in der reellen Thätigkeit ideell iſt, (was ſie zu einer Thätigkeit des Ichs macht,) kann ſie auf die ideelle bezogen werden, und das Ich ſich in ihr anſchauen, (das erſte Sichſelbſtobjectwerden des Ichs).

Aber das Ich kann die reelle Thätigkeit nicht als identiſch anſchauen mit ſich, ohne zugleich das Negative in ihr, was ſie zu einer nichtideellen macht, als Etwas ſich fremdes zu finden? Das Poſitive, was beyde zu Thätigkeiten des Ichs macht, haben beyde gemein, das Negative gehört nur der reellen an, inſofern das anſchauende Ich im Objectiven das Poſitive erkennt, iſt Anſchauendes und Angeſchautes Eins, inſofern es in ihm das Negative findet, iſt das Findende mit dem Gefundenen nicht mehr Eins. Das Findende iſt das ſchlechthin unbegräntzbare und unbegräntzte, das Gefundene das Begräntzte.

Die Gräntze ſelbſt erſcheint als Etwas, von dem abſtrahirt, das geſetzt und nicht geſetzt werden kann, als zufälliges; das Poſitive in der reellen Thätigkeit, als das, wovon nicht abſtrahirt werden kann. Die Gräntze kann eben deſswegen nur als ein Gefundenes, d. h. dem Ich Fremdes, ſeiner Natur Entgegengeſetztes erſcheinen.

Das Ich iſt der abſolute Grund alles Setzens. Dem Ich iſt etwas entgegengeſetzt heiſst alſo, es iſt etwas geſetzt, was nicht durch das Ich geſetzt iſt. Das Anſchauende muſs alſo im Angeſchauten etwas (die Begräntztheit) finden, was nicht durch das Ich als Anſchauendes geſetzt iſt.

(Es zeigt ſich hier zuerſt ſehr deutlich der

Unterſchied zwiſchen dem Standpunct des Philoſophen und dem ſeines Objects. Wir, die wir philoſophiren, wiſſen, daſs das Begräntztſeyn des Objectiven ſeinen einzigen Grund im Anſchauenden oder Subjectiven hat. Das anſchauende Ich ſelbſt weiſs es nicht, und kann es nicht wiſſen, wie jetzt deutlich wird. Anſchauen und Begräntzen iſt urſprünglich Eins. Aber das Ich kann nicht zugleich anſchauen, und ſich anſchauen als anſchauend, alſo auch nicht als begräntzend. Es iſt darum nothwendig, daſs das Anſchauende, das im Objectiven nur ſich ſelbſt ſuchende, das Negative in ihm finde, als nicht durch ſich ſelbſt geſetzt. Wenn der Philoſoph gleichfalls behauptet, daſs es ſo ſey, (wie im Dogmatismus), ſo iſt es, weil er beſtändig mit ſeinem Object coaleſcirt, und auf demſelben Standpunct mit ihm iſt).

Das Negative wird gefunden als nicht geſetzt durch das Ich, und es iſt eben deſswegen das, was überhaupt blos gefunden werden kann, (was ſich ſpäterhin in das blos Empiriſche verwandelt).

Das Ich findet das Begräntztſeyn als nichtgeſetzt durch ſich ſelbſt, heiſst ſo viel, als: das Ich findet es geſetzt durch ein dem Ich Entgegengeſetztes, d. h. das Nicht-Ich. Das Ich kann alſo ſich nicht anſchauen als begräntzt, ohne dieſes Begräntztſeyn als Affection eines Nicht-Ichs anzuſchauen.

Der Philoſoph, der auf dieſem Standpunct ſtehen bleibt, kann das Empfinden, (denn daſs das Selbſtanſchauen in der Begräntztheit, ſo wie es bis jetzt abgeleitet iſt, nichts anders ſey, als das, was in der allgemeinen Sprache Empfinden heifst, iſt von ſelbſt offenbar), nicht anders erklären, als aus der Affection eines Dings an ſich. Da durch die Empfindung nur die Beſtimmtheit in die Vorſtellungen kommt, ſo wird er auch nur dieſe aus jener Affection erklären. Denn daſs das Ich bey den Vorſtellungen blos empfange, bloſse Receptivität ſey, kann er wegen der darinn begriffenen Spontaneität und ſelbſt darum nicht behaupten, weil ſogar in den Dingen ſelbſt, (ſo wie ſie vorgeſtellt werden), die unverkennbare Spur einer Thätigkeit des Ichs vorkommt. Jene Einwirkung wird alſo auch nicht von den Dingen, ſo wie wir ſie uns vorſtellen, ſondern von den Dingen, ſo wie ſie unabhängig von den Vorſtellungen ſind, herrühren. Was alſo an den Vorſtellungen Spontaneität iſt, wird als dem Ich, was Receptivität, als den Dingen an ſich angehörig, betrachtet werden. Eben ſo, was an den Objecten poſitiv iſt, wird als Product des Ich, was daran negativ iſt, (das Accidentelle), als Product des Nicht-Ich angeſehen werden.

Daſs das Ich ſich finde als eingeſchränkt durch etwas ihm Entgegengeſetztes, iſt aus dem Mechanismus des Empfindens ſelbſt abgeleitet worden. Eine Folge davon iſt allerdings, daſs alles

Accidentelle (alles was zur Begräntztheit gehört) uns als das Inconſtructible, aus dem Ich unerklärbare, erſcheinen muſs, indeſs das Poſitive an den Dingen als Conſtruction des Ichs ſich begreifen läſst. Allein der Satz, daſs das Ich (unſer Object) ſich finde als begräntzt durch ein Entgegengeſetztes, wird eingeſchränkt dadurch, daſs das Ich dieſes Entgegengeſetzte doch nur in ſich findet.

Es wird nicht behauptet, es ſey im Ich Etwas ihm abſolut entgegengeſetztes, ſondern das Ich finde in ſich Etwas, als ihm abſolut entgegengeſetzt. Das Entgegengeſetzte iſt im Ich, heiſst: es iſt dem Ich abſolut entgegengeſetzt; das Ich findet Etwas als ſich entgegengeſetzt, heiſst: es iſt dem Ich entgegengeſetzt nur in Bezug auf ſein Finden, und die Art dieſes Findens; und ſo iſt es auch.

Das Findende iſt die unendliche Tendenz, ſich ſelbſt anzuſchauen, in welcher das Ich rein ideell, und abſolut unbegräntzbar iſt. Das worinn gefunden wird, iſt nicht das reine, ſondern das afficirte Ich. Findendes und das worinn gefunden wird, ſind ſich alſo ſelbſt entgegengeſetzt. Was im Gefundenen iſt, iſt für das Findende, aber auch nur inſofern es das Findende iſt, etwas Fremdartiges.

Deutlicher. Das Ich als unendliche Tendenz

zur Selbstanschauung, findet in sich als dem Angeschauten, oder was dasselbe ist (weil Angeschautes und Anschauendes in diesem Act nicht unterschieden werden) in sich etwas ihm Fremdartiges. Aber was ist denn das Gefundene (oder Empfundene) bey diesem Finden? Das Empfundene ist doch wieder nur das Ich selbst. Alles Empfundene ist ein unmittelbar Gegenwärtiges, schlechthin unvermitteltes, dies liegt schon im Begriff des Empfindens. Das Ich findet allerdings etwas Entgegengesetztes, dieses Entgegengesetzte aber doch nur in sich selbst. Aber im Ich ist nichts als Thätigkeit; dem Ich kann also nichts entgegengesetzt seyn, als die Negation der Thätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich, heifst also, es findet in sich aufgehobene Thätigkeit. — Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Object; keine Empfindung giebt uns einen Begriff von einem Object, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs, (der Handlung), also Negation von Thätigkeit. Der Schluss von dieser Negation auf ein Object als seine Ursache ist ein weit späterer, dessen Gründe sich abermals im Ich selbst aufzeigen lassen.

Wenn nun das Ich immer nur seine aufgehobene Thätigkeit empfindet, so ist das Empfundene nichts vom Ich verschiedenes, es empfindet nur sich selbst, was der gemeine philosophische Sprachgebrauch schon dadurch ausgedrückt hat, dass er das Empfundene etwas blos Subjectives nennt.

Zuſätze.

1. Die Möglichkeit der Empfindung beruht nach dieſer Deduction.

a) Auf dem geſtörten Gleichgewicht beyder Thätigkeiten. — Das Ich kann alſo auch nicht in der Empfindung ſchon ſich als Subject-Object, ſondern nur als einfaches begräntztes Object anſchauen, die Empfindung alſo iſt nur dieſe Selbſtanſchauung in der Begräntztheit.

b) Auf der unendlichen Tendenz des idcellen Ichs, ſich in dem reellen anzuſchauen. Dieſs iſt nicht möglich, als mittelſt deſſen, was die idcelle Thätigkeit, (das Ich iſt jetzt ſonſt nichts), und die reelle mit einander gemein haben, d. h. vermittelſt des Poſitiven in ihr; das Gegentheil wird alſo vermittelſt des Negativen in ihr geſchehen. Das Ich wird alſo auch jenes Negative in ſich nur finden, d. h. nur empfinden können.

2. Die Realität der Empfindung beruht darauf, daſs das Ich das Empfundene nicht anſchaut, als durch ſich geſetzt. Es iſt Empfundenes, nur in ſo fern es das Ich anſchaut als nicht geſetzt durch ſich. Daſs alſo das Negative durch das Ich geſetzt ſey, können zwar wir, aber unſer Object, das Ich, kann es nicht ſehen, aus dem ſehr natürlichen Grund, daſs angeſchaut und begräntzt wer-

den vom Ich Eins und daſſelbe iſt. Das Ich wird (objectiv) begräntzt, dadurch, daſs es ſich (ſubjectiv) anſchaut; nun kann aber das Ich nicht zugleich ſich objectiv anſchauen, und ſich anſchauen als anſchauend, alſo auch nicht ſich anſchauen als begräntzend. Auf dieſer Unmöglichkeit, im urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns zugleich ſich Object zu werden, und ſich anzuſchauen als ſich Object werdend, beruht die Realität aller Empfindung.

Die Täuſchung, als ob das Begräntztſeyn etwas dem Ich abſolut fremdes ſey, was nur durch Affection eines Nicht - Ich erklärbar iſt, entſteht alſo blos dadurch, daſs der Act, wodurch das Ich Begräntztes wird, ein von dem, wodurch es ſich anſchaut, als begräntzt, verſchiedener Act iſt, nicht zwar der Zeit nach, denn im Ich iſt alles zugleich, was wir ſucceſſiv vorſtellen, wohl aber der Art nach.

Der Act, wodurch das Ich ſich ſelbſt begräntzt, iſt kein anderer, als der des Selbſtbewuſstſeyns, bey welchem, als Erklärungsgrund alles Begräntztſeyns, wir ſchon deſswegen ſtehen bleiben müſsen, weil, wie irgend eine Affection von aufsen ſich in ein Vorſtellen oder Wiſſen verwandle, ſchlechthin unbegreiflich iſt. Geſetzt auch, daſs ein Object auf das Ich, wie auf ein Object wirke, ſo könnte doch eine ſolche Affection immer nur etwas Homogenes, d. h. wiederum nur ein objectives Beſtimmt-

seyn hervorbringen. Denn das Gesetz der Causalität gilt nur zwischen gleichartigen Dingen (Dingen derselben Welt), und reicht nicht aus einer Welt in die andere. Wie also ein ursprüngliches Seyn sich in ein Wissen verwandle, wäre nur dann begreiflich, wenn sich zeigen liesse, dass auch die Vorstellung selbst eine Art des Seyns sey, welches allerdings die Erklärung des Materialismus ist, ein System, das dem Philosophen erwünscht seyn müsste, wenn es nur wirklich leistete, was es verspricht. Allein so wie der Materialismus bis jetzt ist, ist er völlig unverständlich, und so wie er verständlich wird, ist er vom transscendentalen Idealismus in der That nicht mehr verschieden. — Das Denken als eine materielle Erscheinung zu erklären, ist nur dadurch möglich, dass man die Materie selbst zu einem Gespenst, zur blossen Modification einer Intelligenz macht, deren gemeinschaftliche Functionen das Denken und die Materie sind. Mithin treibt der Materialismus selbst auf das Intelligente als das Ursprüngliche zurück. Es kann freylich ebensowenig davon die Rede seyn, das Seyn aus dem Wissen so zu erklären, dass jenes die Wirkung von diesem wäre, es ist zwischen beyden überhaupt kein Causalitäts-Verhältniss möglich, und beyde können nie zusammentreffen, wenn sie nicht wie im Ich ursprünglich Eins sind. Das Seyn (die Materie) als productiv betrachtet, ist ein Wissen, das Wissen als Product betrachtet, ein Seyn. Ist das Wissen überhaupt productiv, so muss es ganz und durchein, nicht nur zum Theil pro-

ductiv ſeyn, es kann nichts von aufsen in das Wiſſen kommen, denn alles was iſt, iſt mit dem Wiſſen identiſch, und nichts iſt aufser ihm. Wenn der eine Factor der Vorſtellung im Ich liegt, ſo mufs es auch der andere, denn im Object ſind beyde unzertrennlich. Man ſetze z. B., nur der Stoff gehöre den Dingen an, ſo mufs dieſer Stoff, eh er zum Ich gelangt, wenigſtens im Uebergange vom Ding zur Vorſtellung, formlos ſeyn, was ohne Zweifel undenkbar iſt.

Wenn nun aber die urſprüngliche Begräntztheit durch das Ich ſelbſt geſetzt iſt, wie kommt es dazu, ſie zu empfinden, d. h. als etwas ihm Entgegengeſetztes anzuſehen? Alle Realität der Erkenntnifs haftet an der Empfindung, und eine Philoſophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, iſt darum ſchon eine mifslungene. Denn ohne Zweifel beruht die Wahrheit aller Erkenntnifs auf dem Gefühl des Zwangs, das ſie begleitet. Das Seyn (die Objectivität) drückt immer nur ein Begräntztſeyn der anſchauenden oder producirenden Thätigkeit aus. In dieſem Theil des Raums iſt ein Cubus, heifst nichts anders als: in dieſem Theil des Raums kann meine Anſchauung nur in der Form des Cubus thätig ſeyn. Der Grund aller Realität der Erkenntnifs iſt alſo der von der Anſchauung unabhängige Grund der Begräntztheit. Ein Syſtem, das dieſen Grund aufhebt, wäre ein dogmatiſcher, transſcendenter Idealismus. Es wird gegen den transſcendenta-

len Idealismus zum Theil mit Gründen geſtritten, die nur gegen jenen beweiſend ſind, von dem man gar nicht einſieht, wie er einer Widerlegung bedürfe, ſo wie er auch nie in eines Menſchen Kopf gekommen iſt. Wenn derjenige Idealismus ein dogmatiſcher iſt, welcher behauptet, die Empfindung ſey unerklärbar aus Eindrücken von auſsen, in der Vorſtellung ſey nichts, auch nicht das Accidentelle, was einem Ding an ſich angehöre, ja es laſſe ſich bey einem ſolchen Eindruck auf das Ich nicht einmal etwas vernünftiges denken, ſo iſt es der unſrige allerdings. Die Realität des Wiſſens aber würde nur ein Idealismus aufheben, der die urſprüngliche Begräntztheit frey und mit Bewuſstſeyn hervorbringen lieſse, anſtatt daſs der transſcendentale uns in Anſehung derſelben ſo wenig frey ſeyn läſst, als es der Realiſt nur immer verlangen mag. Er behauptet nur, das Ich empfinde niemals das Ding ſelbſt, (denn ein ſolches exiſtirt in dieſem Moment noch nicht), oder auch etwas von dem Ding in das Ich übergehendes, ſondern unmittelbar nur ſich ſelbſt, ſeine eigene aufgehobene Thätigkeit. Er unterläſst nicht, zu erklären, warum es deſſen uncrachtet nothwendig ſey, daſs wir jene nur durch die ideelle Thätigkeit geſetzte Beſchränktheit als etwas dem Ich völlig fremdes anſchauen.

Dieſe Erklärung giebt der Satz, daſs der Act, wodurch das Ich objectiv begräntzt wird, ein

von dem, wodurch es für sich selbst begräntzt wird, verschiedener Act ist. Der Act des Selbstbewufstseyns erklärt nur das Begräntztwerden der objectiven Thätigkeit. Aber das Ich, in so fern es ideell ist, ist eine unendliche Selbstreproduction, (*vis sui reproductiva in infinitum*); die ideelle Thätigkeit weifs von keiner Begräntztheit, indem sie auf die urspränglíche Gräntze trifft; durch sie findet sich also das Ich nur als begräntzt. Der Grund, dafs das Ich in dieser Handlung sich begräntzt findet, kann nicht in der gegenwärtigen Handlung liegen, er liegt in einer vergangenen. In der gegenwärtigen ist also das Ich begräntzt ohne sein Zuthun, aber dafs es sich begräntzt findet ohne sein Zuthun, ist auch alles, was in der Empfindung liegt, und Bedingung aller Objectivität des Wissens ist. Dafür nun, dafs uns die Begräntztheit erscheine als etwas von uns unabhängiges, nicht durch uns hervorgebrachtes, dafür ist durch den Mechanismus des Empfindens, dadurch gesorgt, dafs der Act, wodurch alle Begräntztheit gesetzt wird, als Bedingung alles Bewufstseyns, selbst, nicht zum Bewufstseyn kommt.

3. Alle Begräntztheit entsteht uns nur durch den Act des Selbstbewufstseyns. Es ist nöthig, bey diesem Satz noch zu verweilen, da es ohne Zweifel dieser ist, der die meisten Schwierigkeiten in dieser Lehre macht.

Die urſprüngliche Nothwendigkeit ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden, auf ſich ſelbſt zurückzugehen, iſt ſchon die Begräntztheit, aber es iſt die Begräntztheit ganz und vollſtändig.

Nicht für jede einzelne Vorſtellung entſteht eine neue Begräntztheit; mit der im Selbſtbewuſstſeyn enthaltenen Syntheſis iſt die Begräntztheit ein für allemal geſetzt, es iſt dieſe Eine urſprüngliche, innerhalb welcher das Ich beſtändig bleibt, aus der es nie herauskommt, und die in den einzelnen Vorſtellungen nur auf verſchiedene Weiſe ſich entwickelt.

Die Schwierigkeiten, die man in dieſer Lehre findet, haben groſsentheils ihren Grund in der Nichtunterſcheidung der urſprünglichen und der abgeleiteten Begräntztheit.

Die urſprüngliche Begräntztheit, welche wir mit allen Vernunftweſen gemein haben, beſteht darinn, daſs wir überhaupt endlich ſind. Vermöge derſelben ſind wir nicht von andern Vernunftweſen, ſondern von der Unendlichkeit geſchieden. Aber alle Begräntztheit iſt nothwendig eine beſtimmte, es läſst ſich nicht denken, daſs eine Begräntztheit überhaupt entſtehe, ohne daſs zugleich eine beſtimmte entſtehe; die beſtimmte muſs alſo durch einen und denſelben Act mit der Be-

gräntztheit überhaupt entſtehen. Der Act des Selbſtbewuſstſeyns iſt eine abſolute Syntheſis, alle Bedingungen des Bewuſstſeyns entſtehen durch dieſen einen Act zugleich, alſo auch die beſtimmte Begräntztheit, welche eben ſo, wie die Begräntztheit überhaupt, Bedingung des Bewuſstſeyns iſt.

Daſs ich überhaupt begräntzt bin, folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs, ſich Object zu werden; die Begräntztheit überhaupt iſt alſo erklärbar, aber die Begräntztheit überhaupt läſst die beſtimmte völlig frey, und doch entſtehen beyde durch einen und denſelben Act. Beydes zuſammengenommen, daſs die beſtimmte Begräntztheit nicht beſtimmt ſeyn kann durch die Begräntztheit überhaupt, und daſs ſie doch mit dieſer zugleich und durch Einen Act entſteht, macht, daſs ſie das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philoſophie iſt. So gewiſs freylich, als ich überhaupt begräntzt bin, muſs ich es auf beſtimmte Art ſeyn, und dieſe Beſtimmtheit muſs in's Unendliche gehen, dieſe in's Unendliche gehende Beſtimmtheit macht meine ganze Individualität; nicht alſo, daſs ich auf beſtimmte Art begräntzt bin, ſondern die Art dieſer Begräntztheit ſelbſt iſt das Unerklärbare. Es läſst ſich z. B. im allgemeinen wohl ableiten, daſs ich zu einer beſtimmten Ordnung von Intelligenzen, nicht aber gerade daſs ich zu dieſer Ordnung gehöre, daſs ich in

dieſer Ordnung eine beſtimmte Stelle, nicht aber, daſs ich gerade dieſe einnehme. So läſst ſich als nothwendig ableiten, daſs es überhaupt ein Syſtem unſerer Vorſtellungen gebe, nicht aber, daſs wir auf dieſe beſtimmte Sphäre von Vorſtellungen eingeſchränkt ſeyen. Wenn wir freylich die beſtimmte Begräntztheit ſchon vorausſetzen, läſst ſich aus dieſer die Begräntztheit der einzelnen Vorſtellungen ableiten; die beſtimmte Begräntztheit iſt alsdann nur das, worinn wir die Begräntztheit aller einzelnen Vorſtellungen zuſammenfaſſen, alſo aus ihnen auch wieder ableiten können; z. B. wenn wir einmal vorausſetzen, daſs dieſer beſtimmte Theil des Univerſums, und in demſelben dieſer beſtimmte Weltkörper die unmittelbare Sphäre unſerer äuſsern Anſchauung ſey, ſo läſst ſich wohl auch ableiten, daſs in dieſer beſtimmten Begräntztheit dieſe beſtimmten Anſchauungen nothwendig ſind. Denn könnten wir unſer ganzes Planetenſyſtem vergleichen, ſo könnten wir ohne Zweifel ableiten, warum unſere Erde gerade aus dieſen und keinen andern Materien beſteht, warum ſie gerade dieſe und keine andere Phänomene zeigt, warum alſo, dieſe Anſchauungsſphäre einmal vorausgeſetzt, in der Reihe unſerer Anſchauungen eben dieſe, und keine andere vorkommen. Nachdem wir einmal durch die ganze Syntheſis unſeres Bewuſstſeyns in dieſe Sphäre verſetzt ſind, ſo wird in derſelben nichts vorkommen können, was ihr widerſpräche, und nicht noth-

wendig wäre. Dieſs folgt aus der urſprünglichen Conſequenz unſeres Geiſtes, die ſo groſs iſt, daſs jede Erſcheinung, die uns jetzt eben vorkommt, dieſe beſtimmte Begräntztheit vorausgeſetzt, dergeſtalt nothwendig iſt, daſs, wenn ſie nicht vorkäme, das ganze Syſtem unſerer Vorſtellungen in ſich ſelbſt widerſprechend wäre.

B.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich ſich ſelbſt als empfindend anſchaue?

Erklärung.

Das Ich empfindet, indem es ſich ſelbſt als urſprünglich begräntzt anſchaut. Dieſes Anſchauen iſt eine Thätigkeit, aber das Ich kann nicht zugleich anſchauen, und ſich anſchauen, als anſchauend. Es wird alſo in dieſer Handlung ſich gar keiner Thätigkeit bewuſst; daher wird im Empfinden überall nicht der Begriff einer Handlung, ſondern nur der eines Leidens gedacht. Im gegenwärtigen Moment iſt das Ich für ſich ſelbſt nur das Empfundene. Denn das Einzige, was überhaupt empfunden wird, iſt ſeine reale eingeſchränkte Thätigkeit, welche allerdings dem Ich zum Object wird. Es iſt auch Empfindendes, aber bloſs für uns, die wir philoſophiren, nicht für ſich ſelbſt. Der Gegenſatz, welcher zugleich mit der Empfindung geſetzt wird, (der zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich), iſt eben deſswegen auch nicht für das Ich ſelbſt, ſondern nur für uns im Ich geſetzt.

Dieſer Moment des Selbſtbewuſstſeyns ſoll künftig der der urſprünglichen Empfindung heiſsen. Es iſt derjenige, in welchem das Ich ſich in der urſprünglichen Begräntztheit anſchaut, ohne daſs es dieſer Anſchauung ſich bewuſst, oder ohne daſs ihm dieſe Anſchauung ſelbſt wieder zum Object würde. In dieſem Moment iſt das Ich im Empfundenen ganz fixirt, und gleichſam verloren.

Die Aufgabe iſt alſo genauer beſtimmt dieſe: wie das Ich, das bis jetzt blos Empfundenes war, Empfindendes und Empfundenes zugleich werde?

Aus dem urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns konnte nur das Begräntztſeyn deducirt werden. Sollte das Ich begräntzt ſeyn für ſich ſelbſt, ſo muſste es ſich als ſolches anſchauen; dieſe Anſchauung, das Vermittelnde des unbegräntzten Ichs mit dem begräntzten, war der Act der Empfindung, von welchem aber aus dem angezeigten Grunde im Bewuſstſeyn die bloſse Spur einer Paſſivität zurückbleibt. Jener Act des Empfindens muſs alſo ſelbſt wieder zum Object gemacht, und gezeigt werden, wie auch dieſer in's Bewuſstſeyn komme. Es iſt leicht vorauszuſehen, daſs wir dieſe Aufgabe nur durch einen neuen Act werden löſen können.

Dieſs iſt ganz gemäſs dem Gang der ſyntheti-

ſchen Methode. — Zwey Gegenſätze a und b (Subject und Object) werden vereinigt durch die Handlung x, aber in x iſt ein neuer Gegenſatz, c und d (Empfindendes und Empfundenes), die Handlung x wird alſo ſelbſt wieder zum Object; ſie iſt ſelbſt nur erklärbar durch eine neue Handlung = z, welche vielleicht wieder einen Gegenſatz enthält, u. ſ. f.

Auflöſung.

I.

Das Ich empfindet, wenn es in ſich findet etwas ihm Entgegengeſetztes, d. h. weil das Ich nur Thätigkeit iſt, eine reelle Negation der Thätigkeit, ein Afficirtſeyn. Aber um Empfindendes zu ſeyn für ſich ſelbſt, muſs das Ich (das ideelle) jene Paſſivität, welche bis jetzt blos im reellen iſt, in ſich ſetzen, welches ohne Zweifel nur durch Thätigkeit geſchehen kann.

Wir ſind hier eben an dem Punct, um welchen der Empirismus von jeher herumgegangen iſt, ohne ihn aufklären zu können. Der Eindruck von aufsen erklärt mir auch nur die Paſſivität der Empfindung, er erklärt höchſtens eine Rückwirkung auf das einwirkende Object, ohngefähr wie ein geſtoſsener elaſtiſcher Körper den andern zurückſtöſst, oder ein Spiegel das auf ihn fallende Licht reflectirt; aber er erklärt nicht die Rückwirkung, das

Zurückgehen des Ichs auf sich selbst, erklärt nicht, wie es den Eindruck von aufsen auf sich als Ich, als Anschauendes bezieht. Das Object geht nie in sich selbst zurück, und bezieht keinen Eindruck auf sich; es ist ebendefswegen ohne Empfindung.

Das Ich kann also nicht Empfindendes seyn für sich selbst, ohne überhaupt thätig zu seyn. Das Ich nun, was hier thätig ist, kann nicht das begräntzte seyn, sondern nur das unbegräntzbare. Aber dieses ideelle Ich ist unbegräntzt nur im Gegensatz gegen die objective jetzt begräntzte Thätigkeit, also nur inwieferne es über die Gräntze hinausgeht. Wenn man darauf reflectirt, was in jeder Empfindung vorgeht, so wird man finden, dafs in jeder etwas seyn mufs, was um den Eindruck weifs, aber doch von ihm unabhängig ist, und über ihn hinausgeht; denn selbst das Urtheil, dafs der Eindruck von einem Object herrühre, setzt eine Thätigkeit voraus, die nicht an dem Eindruck haftet, sondern auf etwas jenseits des Eindrucks geht. Das Ich also ist nicht Empfindendes, wenn nicht in ihm eine über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit ist. Vermöge derselben soll das Ich, um für sich selbst empfindend zu seyn, das Fremdartige in sich (das ideelle) aufnehmen; dieses Fremdartige ist aber selbst wieder im Ich, es ist die aufgehobene Thätigkeit des Ichs. Das Verhältnifs dieser beyden Thä-

tigkeiten mufs jetzt der Folge wegen genauer bestimmt werden. Die unbegräntzte Thätigkeit ist ursprünglich ideell, wie jede Thätigkeit des Ichs, wie es also auch die reelle ist, im Gegensatz gegen die reelle aber, nur insofern sie über die Gräntze hinausgeht. Die begräntzte ist reell, inwiefern nur darauf reflectirt wird, dafs sie begräntzt ist, ideell aber, inwiefern darauf reflectirt wird, dafs sie dem Princip nach der ideellen gleich ist; sie ist also reell oder ideell, je nachdem sie angesehen wird. Ferner ist offenbar, dafs die ideelle als ideelle überhaupt nur im Gegensatz gegen die reelle unterscheidbar ist, und umgekehrt, was sich durch die einfachsten Experimente bestätigen läfst, wie z. B. ein erdichtetes Object als solches nur im Gegensatz gegen ein reelles, und hinwiederum jedes reelle als solches nur im Gegensatz gegen ein, der Beurtheilung untergelegtes erdichtetes, unterscheidbar ist. Diefs vorausgesetzt lassen sich folgende Schlüsse ziehen.

1) Das Ich soll Empfindendes seyn für sich selbst, heifst, es soll das Entgegengesetzte thätig in sich aufnehmen. Aber dieses Entgegengesetzte ist nichts anders, als die Gräntze oder der Hemmungspunct, und dieser liegt nur in der reellen Thätigkeit, welche von der ideellen allein durch die Gräntze unterscheidbar ist. Das Ich soll das Entgegengesetzte sich zueignen, heifst also, es soll dasselbe in seine ideelle Thätigkeit aufnehmen. Diefs ist nun nicht

möglich, ohne dafs die Gräntze in die ideelle Thätigkeit fällt, und zwar müfste diefs mittelft einer Thätigkeit des Ichs felbft gefchehen. (Die ganze theoretifche Philofophie hat, wie jetzt immer deutlicher wird, nur diefes Problem zu löfen, wie die Schranke ideell, oder, wie auch die ideelle (anfchauende) Thätigkeit begräntzt werde. Es war zum voraus einzufehen, dafs das (oben A) 2.) geftörte Gleichgewicht zwifchen der ideellen und reellen Thätigkeit wiederhergeftellt werden müfste, fo gewifs das Ich Ich ift. Wie es wiederhergeftellt werde, ift unfre einzige fernere Aufgabe). — Aber die Gräntze fällt nur in die Linie der reellen Thätigkeit, und umgekehrt eben jene Thätigkeit des Ichs ift die reelle, in welche die Gräntze fällt. Ferner die ideelle und reelle Thätigkeit find urfprünglich, abftrahirt von der Gräntze, ununterfcheidbar, den Trennungspunct zwifchen beyden macht nur die Gräntze. Die Thätigkeit ift alfo nur ideell, d. h. als ideelle zu unterfcheiden jenfeits der Gräntze, oder infofern fie über die Gräntze hinaus geht.

Die Gräntze foll in die ideelle Thätigkeit fallen, heifst alfo, die Gräntze foll jenfeits der Gräntze fallen, welches ein offenbarer Widerfpruch ift. Diefer Widerfpruch mufs aufgelöft werden.

2) Das ideelle Ich könnte darauf ausgehen, die Gräntze aufzuheben, und indem es diefelbe aufhöbe, fiele die Gräntze nothwendig auch in die

Linie der ideellen Thätigkeit, aber die Gräntze soll nicht aufgehoben werden, die Gräntze soll als Gräntze, d. h. unaufgehoben in die ideelle Thätigkeit aufgenommen werden.

Oder das ideelle Ich könnte sich selbst begräntzen, also eine Gräntze hervorbringen. — Allein auch damit wäre nicht erklärt, was erklärt werden soll. Denn alsdann wäre die in's ideelle Ich gesetzte Gräntze nicht dieselbe mit der im reellen gesetzten, was doch seyn soll. Wenn wir auch annehmen wollten, dass das bis jetzt rein ideelle Ich sich selbst Object, und dadurch begräntzt würde, so wären wir doch dadurch um keinen Schritt weiter, sondern auf den ersten Punct der Untersuchung zurück versetzt, wo das bis dahin rein ideelle Ich sich zuerst in ein Sub- und Objectives trennt und gleichsam zersetzt.

Es bleibt also nichts übrig, als ein Mittleres zwischen dem Aufheben und Hervorbringen. Ein solches ist das Bestimmen. Was ich bestimmen soll, muss unabhängig von mir da seyn. Aber indem ich es bestimme, wird es durch das Bestimmen selbst wieder ein von mir Abhängiges. Ferner, indem ich ein Unbestimmtes bestimme, hebe ich es auf als Unbestimmtes, und bringe es hervor als Bestimmtes.

Die ideelle Thätigkeit müsste also die Gräntze bestimmen.

Es entſtehen hier ſogleich zwei Fragen:

a) Was es denn heiſse: durch ideelle Thätigkeit wird die Gräntze beſtimmt?

Von der Gräntze iſt jetzt im Bewuſstſeyn nichts übrig, als die Spur einer abſoluten Paſſivität. Da das Ich im Empfinden des Acts ſich nicht bewuſst wird, bleibt nur das Reſultat zurück. Dieſe Paſſivität iſt bis jetzt völlig unbeſtimmt. Aber Paſſivität überhaupt iſt ſo wenig denkbar, als Begräntztheit überhaupt. Alle Paſſivität iſt eine beſtimmte, ſo gewiſs als ſie nur durch Negation von Thätigkeit möglich iſt. Die Gräntze würde alſo beſtimmt, wenn die Paſſivität beſtimmt würde.

Jene bloſse Paſſivität iſt der bloſse Stoff der Empfindung, das rein Empfundene. Die Paſſivität würde beſtimmt, wenn das Ich ihr eine beſtimmte Sphäre — einen beſtimmten Wirkungskreis gäbe, (wenn man dieſen uneigentlichen Ausdruck hier verſtatten will). Das Ich wäre alsdann nur innerhalb dieſer Sphäre paſſiv, auſserhalb derſelben activ.

Jene Handlung des Beſtimmens wäre alſo ein Produciren, der Stoff dieſes Producirens die urſprüngliche Paſſivität.

Es entſteht nun aber die zweite Frage:

b) Wie dieſes Produciren ſelbſt gedacht werden könne?

Das Ich kann die Sphäre nicht produciren, ohne thätig zu ſeyn, aber es kann ebenſowenig die Sphäre als eine Sphäre der Begränztheit produciren, ohne ebendadurch ſelbſt begränzt zu werden. — Indem das Ich das Begränzende iſt, iſt es thätig, inſofern es aber das Begränzende der Begränztheit iſt, wird es ſelbſt ein Begränztes.

Jene Handlung des Producirens iſt alſo die abſoluteſte Vereinigung von Activität und Paſſivität. Das Ich iſt in dieſer Handlung paſſiv, denn es kann die Begränztheit nicht beſtimmen, ohne ſie ſchon vorauszuſetzen. Aber umgekehrt auch das (ideelle) Ich wird hier begränzt, nur inſofern es darauf ausgeht, die Begränztheit zu beſtimmen. In jener Handlung iſt alſo eine Thätigkeit, welche ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, welches Thätigkeit vorausſetzt.

Ehe wir auf dieſe Vereinigung von Paſſivität und Activität in einer Handlung ſelbſt wieder reflectiren, können wir zuſehen, was wir denn durch eine ſolche Handlung gewonnen hätten, wenn ſie wirklich im Ich ſich aufzeigen lieſse.

Das Ich war im vorhergehenden Moment des Bewuſstſeyns nur Empfundenes für ſich

selbst, nicht Empfindendes. In der gegenwärtigen Handlung wird es *Empfindendes* für sich selbst. Es wird sich Object überhaupt, weil es begräntzt wird. Es wird sich aber als activ (als empfindend) Object, weil es nur in seinem Begräntzen begräntzt wird.

Das (ideelle) Ich wird sich also *als in seiner Activität begräntzt* zum Object.

Das Ich wird hier nur begräntzt, insofern es *thätig* ist. Der Empirismus hat leicht den Eindruck zu erklären, weil er es völlig ignorirt, dass das Ich, um als Ich begräntzt, (d. h. um empfindend) zu werden, schon thätig seyn muss. — Hinwiederum ist das Ich hier nur thätig, insofern es schon begräntzt ist, und eben dieses wechselseitige Bedingtseyn von Thätigkeit und Leiden wird in der Empfindung gedacht, sofern sie mit Bewusstseyn verbunden ist.

Aber *ebendesswegen*, weil das Ich hier Empfindendes für sich selbst wird, hört es vielleicht auf, *Empfundenes* zu seyn, so wie es in der vorhergehenden Handlung, da es Empfundenes war, nicht Empfindendes für sich selbst seyn konnte. Das Ich als Empfundenes würde also aus dem Bewusstseyn verdrungen, und an seine Stelle träte etwas anders ihm Entgegengesetztes.

So ist es auch. Die abgeleitete Handlung ist ein Produciren. In diesem Produciren ist nun das ideelle Ich völlig frey. Der Grund also, warum es im Produciren dieser Sphäre begräntzt wird, kann nicht in ihm selbst, er muss ausser ihm liegen. Die Sphäre ist eine Production des Ichs, aber die Gräntze der Sphäre ist keine Production desselben, insofern es producirt, und da es im gegenwärtigen Moment des Bewusstseyns nur producirend ist, überhaupt kein Product des Ichs. Sie ist also nur Gräntze zwischen dem Ich und dem ihm Entgegengesetzten, dem Ding an sich, sie ist also jetzt weder im Ich, noch ausser dem Ich, sondern nur das Gemeinschaftliche, worinn das Ich und sein Entgegengesetztes sich berühren.

Mithin wäre durch diese Handlung, wenn sie nur selbst ihrer Möglichkeit nach begreiflich wäre, auch jener Gegensatz, zwischen dem Ich und dem Ding an sich, mit einem Wort alles, was im vorhergehenden nur für den Philosophen gesetzt war, auch für das Ich selbst deducirt.

II.

Wir sehen nun freylich aus dieser ganzen Erörterung, dass die gegebene Auflösung des Problems ohne Zweifel die richtige ist, aber diese Auflösung selbst ist noch nicht zu begreifen, und es möchten uns wohl noch einige Mittelglieder derselben fehlen.

Es zeigte ſich nämlich durch dieſe Auflöſung allerdings, daſs das ideelle Ich nicht paſſiv werden kann, ohne vorher ſchon thätig zu ſeyn, daſs alſo ein bloſser Eindruck auf das ideelle (anſchauende) Ich auf keinen Fall die Empfindung erklärt, aber es zeigte ſich auch, daſs das ideelle Ich wiederum auf die beſtimmte Art nicht thätig ſeyn kann, ohne ſchon leidend zu ſeyn, es zeigte ſich mit einem Wort, daſs in jener Handlung Activität und Paſſivität ſich wechſelſeitig vorausſetzen.

Nun möchte freylich die letzte Handlung, wodurch die Empfindung vollſtändig in das Ich geſetzt wird, eine ſolche ſeyn, aber zwiſchen derſelben und der urſprünglichen Empfindung müſsen noch Mittelglieder liegen, weil wir uns mit jener Handlung ſchon in den unauflöslichen Cirkel verſetzt ſehen, der die Philoſophen von jeher umgetrieben hat, und den wir, wenn wir unſerem bisherigen Gang getreu bleiben wollen, erſt vor unſern Augen müſsen entſtehen laſſen, um ihn ſelbſt vollſtändig zu begreifen. Daſs wir in jenen Cirkel gerathen müſsen, iſt durch das Vorhergehende allerdings abgeleitet, nicht aber wie? Und inſofern iſt unſere ganze Aufgabe wirklich nicht gelöſt. Die Aufgabe war zu erklären: wie die urſprüngliche Gränze in das ideelle Ich übergehe? Es iſt aber offenbar, daſs ein ſolcher erſter Uebergang durch alles Bisherige nicht begreiflich gemacht iſt. Wir erklärten jenen Uebergang durch ein Begränzen der Begränztheit,

das wir dem ideellen Ich zuſchrieben. — Aber wie kommt nur das Ich überhaupt dazu, die Paſſivität zu begräntzen? — Wir geſtanden ſelbſt, daſs dieſe Thätigkeit ein Leiden im ideellen Ich ſchon vorausſetzte, ſo wie freylich umgekehrt auch dieſes Leiden jene Thätigkeit vorausſetzt. Wir müſsen dem Entſtehen dieſes Cirkels auf den Grund kommen, und können nur dadurch hoffen, unſere Aufgabe vollſtändig zu löſen.

Wir gehen zurück, auf den zuerſt aufgeſtellten Widerſpruch. Das Ich iſt alles, was es iſt, nur für ſich ſelbſt. Es iſt alſo auch ideell nur für ſich ſelbſt, ideell nur inwiefern es ſich als ideell ſetzt, oder anerkennt. Verſtehen wir unter ideeller Thätigkeit nur die Thätigkeit des Ichs überhaupt, inſofern ſie blos von ihm ausgeht, und allein in ihm begründet iſt, ſo iſt das Ich urſprünglich nichts als ideelle Thätigkeit. Fällt die Gräntze in das Ich, ſo fällt ſie allerdings in ſeine ideelle Thätigkeit. Aber dieſe ideelle Thätigkeit, welche und inſofern ſie begräntzt iſt, wird nicht anerkannt als ideelle, eben deſswegen weil ſie begräntzt iſt. Anerkannt als ideelle wird nur diejenige Thätigkeit, welche und inſofern ſie über die Gräntze hinausgeht. Dieſe über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit ſoll alſo begräntzt werden; ein Widerſpruch, der ſchon in der Forderung liegt: das Ich ſoll als empfindend (d. h. als Subject) Object werden, und welcher ſich nicht auflöſen läſst, als wenn das Hinausgehen über die Gräntze,

und das Begräntztwerden für das ideelle Ich Eins und daſſelbe iſt, oder wenn das Ich, ebendadurch daſs es ideell iſt, reell wird.

Geſetzt dieſs wäre ſo, geſetzt, daſs das Ich durch das bloſse Hinausgehen über die Gräntze begräntzt würde, ſo wäre es, indem es über ſie hinausgeht, noch ideell, es würde alſo als ideell oder in ſeiner Idealität reell und begräntzt.

Es fragt ſich, wie Etwas der Art denkbar ſey?

Wir werden auch dieſe Aufgabe nur dadurch löſen können, daſs wir die Tendenz, ſich ſelbſt anzuſchauen, als unendlich geſetzt haben. — Im Ich iſt von der urſprünglichen Empfindung nichts, als die Gräntze, blos als ſolche, zurückgeblieben. Das Ich iſt für uns nicht ideell, als inſofern es über die Gräntze hinausgeht, ſchon indem es empfindet. Aber es kann nicht als ideell (d. h. als empfindend) ſich ſelbſt anerkennen, ohne ſeine, über die Gräntze hinausgegangene Thätigkeit entgegenzuſetzen der innerhalb der Gräntze gehemmten oder reellen. Beyde ſind unterſcheidbar nur in der wechſelſeitigen Entgegenſetzung und Beziehung auf einander. Dieſe aber iſt wiederum nicht möglich als durch eine dritte Thätigkeit, welche innerhalb und auſserhalb der Gräntze zugleich iſt.

Dieſe dritte, zugleich ideelle und reelle

Thätigkeit iſt ohne Zweifel die (I.) abgeleitete producirende Thätigkeit, in welcher Activität und Paſſivität wechſelſeitig durch einander bedingt ſeyn ſollten.

Wir können jetzt alſo die Mittelglieder jener producirenden Thätigkeit aufſtellen, und ſie ſelbſt vollſtändig ableiten. — Es ſind folgende:

1) Das Ich, als unendliche Tendenz ſich ſelbſt anzuſchauen, war ſchon im vorhergehenden Moment empfindend, d. h. ſich anſchauend als begräntzt. Aber Gräntze iſt nur zwiſchen zwey Entgegengeſetzten, alſo konnte das Ich ſich nicht als begräntzt anſchauen, ohne nothwendig auf etwas jenſeits der Gräntze, d. h. über die Gräntze hinauszugehen. Eine ſolche über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit war ſchon mit der Empfindung für uns geſetzt, aber ſie ſoll auch für das Ich ſelbſt geſetzt ſeyn, und nur in ſo fern wird das Ich ſich als empfindend zum Object.

2) Nicht nur das bisher Objective, ſondern auch das Subjective im Ich muſs Object werden. Dieſs geſchieht dadurch, daſs ihm die über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit zum Object wird. Aber das Ich kann keine Thätigkeit anſchauen als hinausgehend über die Gräntze, ohne dieſe Thätigkeit entgegenzuſetzen, und zu beziehen auf eine andere, welche nicht über die Gräntze

hinausgeht. Dieſe Anſchauung ſeiner ſelbſt in ſeiner ideellen und reellen, in ſeiner über die Gräntze hinausgehenden, empfindenden, und ſeiner innerhalb der Gräntze gehemmten, empfundenen Thätigkeit, iſt nicht möglich, als durch eine dritte zugleich innerhalb der Gräntze gehemmten, und über ſie hinausgehende, zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, und dieſe Thätigkeit iſt es, in welcher das Ich ſich als empfindend zum Object wird. Inſofern das Ich empfindend iſt, iſt es ideell, inſofern Object, reell, diejenige Thätigkeit alſo, durch welche es als empfindend Object wird, muſs eine zugleich ideelle und reelle ſeyn.

Das Problem zu erklären, wie das Ich als empfindend ſich anſchaue, konnte alſo auch ſo ausgedrückt werden, zu erklären, wie das Ich in Einer und derſelben Thätigkeit ideell und reell werde. Dieſe zugleich ideelle und reelle Thätigkeit iſt jene von uns poſtulirte producirende, in welcher Activität und Paſſivität wechſelſeitig durch einander bedingt ſind. Die Geneſis jener dritten Thätigkeit erklärt uns alſo zugleich den Urſprung jenes Cirkels, in den wir uns mit dem Ich verſetzt ſahen. (I.)

Die Geneſis dieſer Thätigkeit aber iſt folgende. Im erſten Act (dem des Selbſtbewuſstſeyns) wird das Ich überhaupt angeſchaut, und dadurch, durch das Angeſchautwerden, begräntzt. Im zwey-

ten Act wird es nicht überhaupt, ſondern beſtimmt, angeſchaut als begräntzt, aber es kann nicht angeſchaut werden als begräntzt, ohne daſs die ideelle Thätigkeit die Gräntze überſchreitet. Dadurch entſteht im Ich ein Gegenſatz zweyer Thätigkeiten, die als Thätigkeiten Eines und deſſelben Ichs unwillkührlich in einer dritten vereinigt werden, in welcher ein wechſelſeitiges Bedingtſeyn von Afficirtſeyn und Thätigkeit nothwendig iſt, oder in welcher das Ich ideell iſt nur inſofern es zugleich reell iſt, und umgekehrt, wodurch alſo das Ich ſich als empfindend zum Object wird.

3) In dieſer dritten Thätigkeit iſt das Ich ſchwebend zwiſchen der über die Gräntze hinausgegangenen, und der gehemmten Thätigkeit. Durch jenes Schweben des Ichs erhalten beyde einen wechſelſeitigen Bezug auf einander, und werden als Entgegengeſetzte fixirt.

Es fragt ſich:

a) als was die ideelle Thätigkeit fixirt wird? Inſofern ſie überhaupt fixirt wird, hört ſie auf, reine Thätigkeit zu ſeyn. Sie wird in derſelben Handlung entgegengeſetzt der innerhalb der Gräntze gehemmten Thätigkeit, ſie wird alſo aufgefaſst als fixirte, aber dem reellen Ich entgegengeſetzte Thätigkeit. Inſofern ſie aufgefaſst wird als fixirt, bekommt ſie ein ideelles Subſtrat, inſofern ſie

aufgefaſst wird als dem reellen Ich entgegengeſetzte Thätigkeit, wird ſie ſelbſt — aber nur in dieſer Entgegenſetzung reelle Thätigkeit, ſie wird Thätigkeit von Etwas dem reellen Ich reell Entgegengeſetztem. Dieſes dem rellen Ich reell-Entgegengeſetzte aber iſt nichts anders, als das Ding an ſich.

Die über die Gräntze hinausgegangene nun zum Object gewordene ideelle Thätigkeit verſchwindet alſo jetzt als ſolche aus dem Bewuſstſeyn, und iſt in das Ding an ſich verwandelt.

Es iſt leicht folgende Bemerkung zu machen. Der einzige Grund der urſprünglichen Begräntztheit iſt nach dem vorhergehenden die anſchauende oder ideelle Thätigkeit des Ichs, aber eben dieſe wird hier als Grund der Begräntztheit dem Ich ſelbſt reflectirt, nur nicht eben als Thätigkeit des Ichs, denn das Ich iſt jetzt bloſs reelles; ſondern als eine dem Ich entgegengeſetzte. Das Ding an ſich iſt alſo nichts anders, als der Schatten der ideellen, über die Gräntze hinausgegangenen Thätigkeit, der dem Ich durch die Anſchauung zurückgeworfen wird, und in ſo fern ſelbſt ein Product des Ichs. Der Dogmatiker, der das Ding an ſich für reell anſieht, ſteht auf demſelben Standpunct, auf welchem das Ich im gegenwärtigen Moment ſteht. Das Ding an ſich entſteht ihm durch ein Handeln, das Entſtandene bleibt zurück, nicht die Handlung, wodurch es entſtanden iſt. Das Ich

alſo iſt urſprünglich unwiſſend darüber, daſs jenes Entgegengeſetzte ſein Product iſt, und es muſs in dieſer Unwiſſenheit bleiben, ſo lang es in den magiſchen Kreis eingeſchloſſen iſt, den das Selbſtbewuſstſeyn um das Ich beſchreibt; der Philoſoph nur, der dieſen Kreis öffnet, kann hinter jene Täuſchung kommen.

Die Deduction iſt jetzt ſo weit vorgeſchritten, daſs zuerſt etwas auſser dem Ich für das Ich ſelbſt da iſt. In der gegenwärtigen Handlung geht das Ich zuerſt auf etwas jenſeits der Gräntze, und dieſe ſelbſt iſt jetzt nichts, als der gemeinſchaftliche Berührungspunct des Ichs und ſeines Entgegengeſetzten. In der urſprünglichen Empfindung kam nur die Gräntze vor, hier etwas jenſeits der Gräntze; wodurch das Ich die Gräntze ſich erklärt. Es iſt zu erwarten, daſs dadurch auch die Gräntze eine andere Bedeutung erhalten werde, wie ſich bald zeigen wird. Die urſprüngliche Empfindung, in welcher das Ich nur das Empfundene war, verwandelt ſich in eine Anſchauung, in welcher das Ich zuerſt ſich ſelbſt Empfindendes wird, aber eben dadurch aufhört, Empfundenes zu ſeyn. Das Empfundene, für das ſich als empfindend anſchauende Ich, iſt die über die Gräntze hinausgegangene ideelle (vorher empfindende) Thätigkeit, die aber nun nicht mehr als Thätigkeit des Ichs angeſchaut wird. Das urſprünglich Begräntzende der reellen iſt das Ich ſelbſt, aber es kann nicht als begräntzend in's

Bewufstſeyn kommen, ohne ſich in das Ding an ſich zu verwandeln. Die dritte Thätigkeit, welche hier deducirt iſt, iſt die, in welcher das Begräntzte und das Begräntzende getrennt zugleich und zuſammengefaſst werden.

Es iſt noch übrig, zu unterſuchen

b) was aus der reellen oder gehemmten Thätigkeit in dieſer Handlung werde?

Die ideelle Thätigkeit hat ſich in das Ding an ſich verwandelt, die reelle alſo wird durch dieſelbe Handlung ſich in das dem Ding an ſich Entgegengeſetzte, d. h. in das Ich an ſich verwandeln. Das Ich, was bisher immer Subject und Object zugleich war, iſt jetzt zuerſt etwas an ſich; das urſprünglich Subjective des Ichs iſt hinübergetragen über die Gräntze, und wird dort angeſchaut als Ding an ſich; was innerhalb der Gräntze zurückbleibt, iſt das rein Objective des Ichs.

Die Deduction ſteht alſo jetzt an dem Punct, wo das Ich und ſein Entgegengeſetztes nicht etwa nur für den Philoſophen, ſondern für das Ich ſelbſt ſich trennen. Die urſprüngliche Duplicität des Selbſtbewufstſeyns iſt jetzt zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich gleichſam getheilt. Von dem gegenwärtigen Handeln des Ichs bleibt alſo nicht eine bloſse Paſſivität, ſondern es bleiben zwey ſich reell

Entgegengesetzte, auf welchen die Bestimmtheit der Empfindung beruht, zurück, und damit erst ist die Aufgabe, wie das Ich empfindendes für sich selbst werde, vollständig gelöst. Eine Aufgabe, die bis jetzt keine Philosophie beantworten konnte, am allerwenigsten der Empirismus. Indess, wenn dieser vergeblich sich bemüht, den Uebergang des Eindrucks aus dem blos passiven Ich in das denkende und active zu erklären, so hat doch der Idealist die Schwierigkeit der Aufgabe mit ihm gemein. Denn woher auch die Passivität entstehe, ob aus einem Eindruck des Dings ausser uns, oder aus dem ursprünglichen Mechanismus des Geistes selbst, so ist es doch immer Passivität, und der Uebergang, der erklärt werden soll, derselbe. Das Wunder der productiven Anschauung löst diese Schwierigkeit, und ohne dieselbe ist sie überhaupt nicht zu lösen. Denn es ist offenbar, dass das Ich nicht als empfindend sich anschauen kann, ohne dass es sich als sich selbst entgegengesetzt, und zugleich in begränztender und begränzter Thätigkeit, in jener Wechselbestimmung von Activität und Passivität anschaue, welche auf die angezeigte Art entsteht, nur dass dieser Gegensatz im Ich selbst, den nur der Philosoph sieht, seinem Object, dem Ich, als ein Gegensatz zwischen ihm selbst und Etwas ausser ihm erscheint.

4) Das Product des Schwebens zwischen reeller und ideeller Thätigkeit ist das Ich an sich auf der

einen, und das Ding an ſich auf der andern Seite, und beyde ſind die Factoren der jetzt abzuleitenden Anſchauung. Zuvor fragt ſich, wie dieſe beyden durch die abgeleitete Handlung beſtimmt ſeyn.

a) Daſs das Ich durch dieſe Handlung als rein Objectives beſtimmt ſey, iſt ſo eben bewieſen worden. Aber dieſs wird es nur in dem Wechſelverhältniſs, in welchem es jetzt mit dem Ding an ſich ſteht. Denn wäre das Begräntzende noch in ihm, ſo wäre es nur dadurch, daſs es ſich erſcheint, anſtatt daſs es jetzt an ſich, und gleichſam unabhängig von ſich ſelbſt iſt, gerade ſo wie es der Dogmatiker verlangt, der eben nur bis auf dieſen Standpunct ſich erhebt.

(Es iſt nicht von dem Ich die Rede, was in dieſer Handlung thätig iſt, denn dieſes iſt in ſeiner Begräntztheit ideell, und umgekehrt in ſeiner Idealität begräntzt, weder Subject noch Object allein, da es das ganze (vollſtändige) Ich in ſich befaſst; nur daſs das, was zum Subject gehört, als Ding an ſich, was zum Object, als Ich an ſich erſcheint).

b) Das Ding iſt vorerſt ſchlechterdings nur beſtimmt als das dem Ich abſolut Entgegengeſetzte. Nun iſt aber das Ich beſtimmt als Thätigkeit, alſo auch das Ding, nur als eine der Thätigkeit des Ichs entgegengeſetzte. Aber alle Entgegenſetzung iſt

eine bestimmte; es ist also unmöglich, dass das Ding dem Ich entgegengesetzt werde, ohne dass es zugleich begräntzt sey. Es erklärt sich hier, was es heisse, das Ich müsse auch die Passivität wieder begräntzen (I). Die Passivität wird begräntzt dadurch, dass ihre Bedingung das Ding begräntzt wird. Die Begräntztheit in der Begräntztheit, welche wir gleich anfangs zugleich mit der Begräntztheit überhaupt entstehen sahen, kommt doch erst mit dem Gegensatz zwischen Ich und Ding an sich in's Bewusstseyn. Das Ding ist bestimmt als dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der Begräntztheit überhaupt, als selbst begräntzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der bestimmten Begräntztheit. Wodurch ist nun das Ding begräntzt? Durch dieselbe Gräntze, durch welche auch das Ich begräntzt ist. So viel Grad von Thätigkeit im Ich, so viel Grad von Nichtthätigkeit im Ding, und umgekehrt. Nur durch diese gemeinschaftliche Begräntzung stehen beyde in Wechselwirkung. Dass eine und dieselbe Gräntze, Gräntze des Ichs und des Dings sey, d. h. dass das Ding nur begräntzt sey, insoweit das Ich, und das Ich nur insoweit das Object begräntzt ist, kurz, jene Wechselbestimmung von Activität und Passivität im Ich in der gegenwärtigen Handlung sieht nur der Philosoph; in der folgenden Handlung wird sie auch das Ich, aber wie sich erwarten lasst, unter ganz anderer Form, erblicken. Die Gräntze ist noch immer dieselbe, welche ursprünglich durch das Ich

ſelbſt geſetzt war, nur daſs ſie jetzt nicht mehr blos als Gräntze des Ichs, ſondern auch als Gränitze des Dings erſcheint. Das Ding erlangt nur ſo viel Realität, als im Ich ſelbſt durch ſein urſprüngliches Handeln aufgehoben war. Aber ſo wie das Ich ſich ſelbſt, ſo wird ihm auch das Ding als ohne ſein Zuthun begräntzt erſcheinen, und, um dieſs Reſultat wieder anzuknüpfen an den Punct, von dem wir ausgiengen, ſo wird alſo hier die ideelle Thätigkeit begräntzt, unmittelbar dadurch, daſs ſie über die Gräntze geht, und als ſolche angeſchaut wird.

Es läſst ſich daraus leicht ſchlieſsen, wie durch jene Handlung

c) die Gräntze beſtimmt ſeyn werde? Da ſie Gräntze zugleich für das Ich und für das Ding iſt, ſo kann ihr Grund eben ſo wenig in jenem als in dieſem liegen, denn läge er im Ich, ſo wäre ſeine Activität nicht bedingt durch Paſſivität; im Ding, ſo wäre ſeine Paſſivität nicht bedingt durch Activität, kurz, die Handlung wäre nicht, was ſie iſt. Da der Grund der Gräntze weder im Ich noch im Ding liegt, ſo liegt er nirgends, ſie iſt ſchlechthin, weil ſie iſt, und ſie iſt ſo, weil ſie ſo iſt. Sie wird demnach in Bezug auf das Ich ſowohl, als das Ding als ſchlechthin zufällig erſcheinen. Dasjenige in der Anſchauung iſt alſo die Gräntze, was für das Ich ſowohl als das Ding ſchlechthin zufällig iſt, eine genauere Beſtimmung oder Auseinander-

ſetzung iſt hier noch nicht möglich, und kann erſt in der Folge gegeben werden.

5) Jenes Schweben, von welchem das Ich und Ding an ſich als Entgegengeſetzte zurückbleiben, kann nicht fortdauren, denn durch dieſen Gegenſatz iſt ein Widerſpruch im Ich ſelbſt (demjenigen, was zwiſchen beyden ſchwebt) geſetzt. Aber das Ich iſt abſolute Identität. So gewiſs alſo Ich = Ich, ſo gewiſs entſteht unwillkührlich und nothwendig eine dritte Thätigkeit, in welcher die beyden Entgegengeſetzten in ein relatives Gleichgewicht geſetzt werden.

Alle Thätigkeit des Ichs geht von einem Widerſpruch in ihm ſelbſt aus. Denn da das Ich abſolute Identität iſt, ſo bedarf es keines Beſtimmungsgrundes zur Thätigkeit, auſser einer Duplicität in ihm, und die Fortdauer aller geiſtigen Thätigkeit hängt von der Fortdauer, d. h. dem beſtändigen Wiederentſtehen jenes Widerſpruchs ab.

Der Widerſpruch erſcheint zwar hier als Gegenſatz zwiſchen dem Ich und etwas auſser ihm, iſt aber abgeleitetermaaſsen ein Widerſpruch zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit. Soll das Ich in der urſprünglichen Beſchränktheit ſich ſelbſt anſchauen, (empfinden), ſo muſs es zugleich über die Beſchränktheit hinausſtreben. Eingeſchränktheit, Nothwendigkeit, Zwang, dieſs alles wird nur gefühlt im

Gegenſatz gegen eine uneingeſchränkte Thätigkeit. Es iſt auch nichts Wirkliches ohne Eingebildetes. — Mit der Empfindung ſelbſt ſchon iſt alſo ein Widerſpruch in das Ich geſetzt. Es iſt beſchränkt zugleich, und über die Schranke hinausſtrebend.

Dieſer Widerſpruch kann nicht aufgehoben werden, er kann aber auch nicht fortdauren. Er kann alſo nur vereinigt werden durch eine dritte Thätigkeit.

Dieſe dritte Thätigkeit iſt eine anſchauende überhaupt, denn es iſt das ideelle Ich, was hier als begränztwerdend gedacht wird.

Aber dieſes Anſchauen iſt ein Anſchauen des Anſchauens, denn es iſt ein Anſchauen des Empfindens. — Das Empfinden iſt ſelbſt ſchon ein Anſchauen, nur ein Anſchauen in der erſten Potenz; (daher die Einfachheit aller Empfindungen, die Unmöglichkeit ſie zu definiren, denn alle Definition iſt ſynthetiſch). Das jetzt abgeleitete Anſchauen iſt alſo ein Anſchauen in der zweyten Potenz, oder was daſſelbe iſt, ein productives Anſchauen.

C.

Theorie der productiven Anſchauung.

Vorerinnerung.

Carteſius ſagte als Phyſiker: gebt mir Materie und Bewegung, und ich werde euch das Univerſum daraus zimmern. Der Transſcendental-Philoſoph ſagt: gebt mir eine Natur von entgegengeſetzten Thätigkeiten, deren eine in's Unendliche geht, die andere in dieſer Unendlichkeit ſich anzuſchauen ſtrebt, und ich laſſe euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen Syſtem ihrer Vorſtellungen entſtehen. Jede andere Wiſſenſchaft ſetzt die Intelligenz ſchon als fertig voraus, der Philoſoph betrachtet ſie im Werden, und läſst ſie vor ſeinen Augen gleichſam entſtehen.

Das Ich iſt nur der Grund, auf welchen die Intelligenz mit allen ihren Beſtimmungen aufgetragen iſt. Der urſprüngliche Act des Selbſtbewuſstſeyns erklärt uns nur, wie das Ich in Anſehung ſeiner objectiven Thätigkeit, im urſprünglichen Streben, nicht aber, wie es in ſeiner ſubjectiven oder im Wiſſen ein-

geſchränkt ſey. Erſt die productive Anſchauung verſetzt die urſprüngliche Gräntze in die ideelle Thätigkeit, und iſt der erſte Schritt des Ichs zur Intelligenz.

Die Nothwendigkeit der productiven Anſchauung, welche hier aus dem ganzen Mechanismus des Ichs ſyſtematiſch deducirt iſt iſt, als allgemeine Bedingung des Wiſſens überhaupt unmittelbar aus deſſen Begriff abzuleiten, denn, wenn alles Wiſſen ſeine Realität von einer unmittelbaren Erkenntniſs entlehnt, ſo iſt dieſe allein in der Anſchauung anzutreffen, anſtatt daſs Begriffe nur Schatten der Realität ſind, entworfen durch ein reproductives Vermögen, den Verſtand, welcher ſelbſt ein höheres vorausſetzt, das kein Original auſser ſich hat, und aus urſprünglicher Kraft aus ſich ſelbſt producirt. Daher müſste der uneigentliche Idealismus, d. h. ein Syſtem, was alles Wiſſen in Schein verwandelt, derjenige ſeyn, welcher alle Unmittelbarkeit in unſerer Erkenntniſs aufhöbe, z. B. dadurch, daſs er von den Vorſtellungen unabhängige Originale auſser uns ſetzt, anſtatt daſs ein Syſtem, welches den Urſprung der Dinge in einer Thätigkeit des Geiſtes ſucht, welche ideell und reell zugleich iſt, ebendeſswegen, weil es der vollkommenſte Idealismus iſt, zugleich der vollkommenſte Realismus ſeyn müſste. Wenn nämlich der vollkommenſte Realismus derjenige iſt, welcher die Dinge an ſich und unmittelbar erkennt, ſo iſt er nur in einer Natur möglich, welche in den Dingen

nur ihre eigene, durch eigene Thätigkeit eingeſchränkte Realität erblickt. Denn eine ſolche Natur würde als die inwohnende Seele der Dinge ſie wie ihren unmittelbaren Organismus durchdringen, und gleichwie der Meiſter am vollkommenſten ſein Werk erkennt, ihren innern Mechanismus urſprünglich durchſchauen.

Dagegen mag man den Verſuch anſtellen aus der Hypotheſe, daſs in unſerer Anſchauung irgend etwas ſey, was durch den Anſtoſs oder Eindruck hinzukommt, die Evidenz der ſinnlichen Anſchauung zu erklären. Vorerſt wird durch Anſtoſs auf das vorſtellende Weſen nicht der Gegenſtand ſelbſt, ſondern nur ſeine Wirkung in daſſelbe übergehen. Nun iſt aber in der Anſchauung nicht die bloſse Wirkung eines Gegenſtands, ſondern der Gegenſtand ſelbſt unmittelbar gegenwärtig. Wie nun zu dem Eindruck der Gegenſtand hinzu komme, könnte man wohl etwa durch Schlüſse zu erklären verſuchen, wenn nur nicht in der Anſchauung ſelbſt ſchlechthin nichts von einem Schluſse, oder einer Vermittlung durch Begriffe, etwa die der Urſache und Wirkung vorkäme, und wenn es nicht der Gegenſtand ſelbſt, nicht ein bloſses Product des Syllogismus wäre, was in der Anſchauung vor uns ſteht. Oder man könnte das Hinzukommen des Gegenſtands zur Empfindung aus einem producirenden Vermögen erklären, das durch äuſseren Impuls in Bewegung geſetzt iſt, ſo würde nie das unmittelbare Ueber-

gehen des äufsern Gegenſtands, deſſen, von welchem der Eindruck herrührt, in das Ich erklärt werden, man müſste denn den Eindruck oder den Anſtoſs von einer Kraft ableiten, welche die Seele ganz beſitzen und gleichſam durchdringen könnte. Es iſt alſo immer noch das conſequenteſte Verfahren des Dogmatismus, den Urſprung der Vorſtellungen von Auſsendingen in's Geheimniſsvolle zu ſpielen, und davon als von einer Offenbarung zu ſprechen, welche alle weitere Erklärung unmöglich macht, oder, das unbegreifliche Entſtehen eines ſo fremdartigen wie der Vorſtellung aus dem Eindruck eines äuſsern Objects durch eine Kraft begreiflich zu machen, welcher, wie der Gottheit (dem einzigen unmittelbaren Object unſerer Erkenntniſs nach jenem Syſtem) auch das Unmögliche möglich iſt.

Es ſcheint den Dogmatikern nie auch von ferne beygegangen zu ſeyn, daſs in einer Wiſſenſchaft wie die Philoſophie keine Vorausſetzung gilt, daſs vielmehr in einer ſolchen eben diejenigen Begriffe, welche ſonſt die gemeinſten und geläufigſten ſind, vor allen andern deducirt zu werden verlangen. So iſt die Unterſcheidung zwiſchen etwas, das von auſsen, und etwas, das von innen kommt, eine ſolche, die ohne Zweifel einer Rechtfertigung und Erklärung bedarf. Aber ebendadurch, daſs ich ſie erkläre, ſetze ich eine Region des Bewuſstſeyns, wo dieſe Trennung noch nicht iſt, und innere und äuſsere Welt in einander begriffen ſind. So gewiſs iſt es,

dafs eine Philoſophie, die nur überhaupt ſich zum Geſetz macht, nichts unbewieſen und unabgeleitet zu laſſen, gleichſam ohne es zu wollen, und durch ihre bloſse Conſequenz Idealismus wird.

Es hat noch kein Dogmatiker unternommen, die Art und Weiſe jener äuſsern Einwirkung zu beſchreiben, oder darzuthun, welches doch als nothwendiges Erforderniſs einer Theorie, von welcher nichts weniger, als die ganze Realität des Wiſſens abhängt, billiger Weiſe erwartet werden könnte. Man müſste denn hieher jene allmäligen Sublimationen der Materie zur Geiſtigkeit rechnen, bey welchen nur das Eine vergeſſen wird, dafs der Geiſt eine ewige Inſel iſt, zu der man durch noch ſo viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann.

Es läſst ſich gegen ſolche Forderungen mit der vorgeſchützten abſoluten Unbegreiflichkeit nicht in die Länge Stand halten, da der Trieb, jenen Mechanismus zu begreifen, immer wiederkehrt, und eine Philoſophie, die ſich rühmt, nichts unbewieſen zu laſſen, jenen Mechanismus wirklich entdeckt zu haben vorgiebt, man müſste denn in ihren Erklärungen ſelbſt etwas unbegreifliches finden. Allein alles Unbegreifliche in derſelben findet ſich nur von dem gemeinen Standort aus, von welchem ſich zu entfernen erſte Bedingung alles Verſtehens in der Philoſophie iſt. Für wen es z. B. in aller Thätig-

des Geiſtes überall nichts Bewuſstloſes giebt, und keine Region, auſser der des Bewuſstſeyns, wird ſo wenig begreifen, wie die Intelligenz in ihren Producten ſich vergeſſe, als wie der Künſtler in ſeinem Werk verloren ſeyn könne. Es giebt für ihn kein anderes, als das gemeine moraliſche Hervorbringen, und überall kein Produciren, in welchem Nothwendigkeit mit Freyheit vereinigt iſt.

Daſs alle productive Anſchauung aus einem ewigen Widerſpruch entſpringe, welcher der Intelligenz, die kein anderes Streben hat, als das in ihre Identität zurückzukehren, einen beſtändigen Zwang zur Thätigkeit auferlegt, und ſie in der Art ihres Producirens ebenſo feſſelt und bindet, als die Natur in ihren Hervorbringungen gefeſſelt erſcheint, iſt theils im vorhergehenden ſchon abgeleitet, und wird durch die ganze Theorie der Anſchauung weiter in's Licht geſetzt werden.

Wegen des Worts Anſchauung iſt zu bemerken, daſs dem Begriff ſchlechterdings nichts ſinnliches beizumiſchen iſt, als ob z. B. das Sehen ausſchlieſsend ein Anſchauen wäre, obgleich es die Sprache ihm allein zugeeignet hat, wovon ſich ein Grund angeben läſst, der ziemlich tief liegt. Der gedankenloſe Haufen erklärt ſich das Sehen durch den Lichtſtrahl; aber was iſt denn der Lichtſtrahl? Er iſt ſelbſt ſchon ein Sehen, und zwar das urſprüngliche Sehen, das Anſchauen ſelbſt.

Die ganze Theorie der productiven Anſchauung geht von dem abgeleiteten und bewieſenen Satz aus: indem die über die Gräntze hinausgegangene und die innerhalb der Gräntze gehemmte Thätigkeit auf einander bezogen werden, werden ſie als einander entgegengeſetzte fixirt, jene als Ding, dieſe als Ich an ſich.

Es könnte hier ſogleich die Frage entſtehen, wie denn jene als ſchlechthin unbegräntzbar geſetzte ideelle Thätigkeit fixirt, und damit auch begräntzt werden könne. Die Antwort iſt, daſs dieſe Thätigkeit nicht begräntzt wird als anſchauende, oder als Thätigkeit des Ichs, denn indem ſie begräntzt wird, hört ſie auch auf, Thätigkeit des Ichs zu ſeyn, und verwandelt ſich in das Ding an ſich. Dieſe anſchauende Thätigkeit iſt jetzt ſelbſt ein Angeſchautes, und darum nicht mehr anſchauende. Aber nur die anſchauende als ſolche iſt unbegräntzbar.

Die anſchauende Thätigkeit, welche an ihre Stelle tritt, iſt die in der *Production* begriffene, eben deſswegen zugleich reelle. Dieſe in der Production mitgefeſſelte ideelle Thätigkeit iſt als anſchauende noch immer unbegräntzbar. Denn obgleich ſie in der productiven Anſchauung mit begräntzt wird, iſt ſie doch nur für den Moment begräntzt, anſtatt daſs die reelle fortdaurend begräntzt iſt. Wenn ſich nun etwa zeigen ſollte,

dafs alles Produciren der Intelligenz auf dem Widerſpruch zwiſchen der unbegräntzbaren ideellen und der gehemmten reellen Thätigkeit beruht, ſo wird das Produciren ſo unendlich ſeyn, als jener Widerſpruch ſelbſt, und zugleich mit der ideellen in der Production mitbegräntzten Thätigkeit iſt ein progreſſives Princip in die Production geſetzt. Alles Produciren iſt ein endliches für den Moment, aber was auch durch dieſes Produciren zu Stande kommt, wird die Bedingung eines neuen Widerſpruchs geben, der in ein neues Produciren übergehen wird, und ſo ohne Zweifel in's Unendliche.

Wäre im Ich nicht eine Thätigkeit, die über jede Gräntze hinausgeht, ſo würde das Ich nie aus ſeinem erſten Produciren heraustreten, es wäre producirend, und in ſeinem Produciren begräntzt, etwa für ein Anſchauendes auſſer ihm, nicht für ſich ſelbſt. So wie das Ich, um empfindend zu werden für ſich ſelbſt, über das urſprünglich Empfundene hinausſtreben muſs, ſo um producirend für ſich ſelbſt, über jedes Product. Wir werden alſo mit der productiven Anſchauung in denſelben Widerſpruch verwickelt ſeyn, wie mit der Empfindung, und durch denſelben Widerſpruch wird ſich auch die productive Anſchauung für uns wieder potenziren, wie die einfache in der Empfindung.

Dafs dieſer Widerſpruch unendlich ſeyn müſſe, läſst ſich am kürzeſten ſo beweiſen:

Es ist im Ich eine unbegräntzbare Thätigkeit, aber diese Thätigkeit ist nicht im Ich, als solchem, ohne dass das Ich sie setzt als seine Thätigkeit. Aber das Ich kann sie nicht anschauen als seine Thätigkeit, ohne sich als Subject oder Substrat jener unendlichen Thätigkeit von dieser Thätigkeit selbst zu unterscheiden. Aber eben dadurch entsteht eine neue Duplicität, ein Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Ich als Subject jener unendlichen Thätigkeit ist dynamisch (potentia) unendlich, die Thätigkeit selbst, indem sie gesetzt wird als Thätigkeit des Ichs, wird endlich; aber indem sie endlich wird, wird sie aufs neue über die Gräntze hinaus ausgedehnt, aber indem sie ausgedehnt wird, auch wieder begräntzt. — Und so dauert dieser Wechsel in's Unendliche fort.

Das auf diese Art zur Intelligenz erhobene Ich ist sonach in einen beständigen Zustand von Expansion und Contraction versetzt, aber eben dieser Zustand ist der Zustand des Bildens und Producirens. Die Thätigkeit, welche in jenem Wechsel geschäftig ist, wird daher als producirende erscheinen müssen.

I.

Deduction der productiven Anſchauung.

1. Wir verlieſsen unſer Object im Zuſtand des Schwebens zwiſchen Entgegengeſetzten. Dieſe Entgegengeſetzten ſind an ſich ſchlechterdings nicht vereinbar, und wenn ſie vereinbar ſind, ſind ſie es nur durch das Streben des Ichs, ſie zu vereinigen, welches allein ihnen Beſtand und wechſelſeitige Beziehung auf einander giebt.

Beyde Entgegengeſetzte werden afficirt nur durch das Handeln des Ichs, und ſind inſofern ein Product des Ichs, das Ding an ſich ſowohl, als das Ich, das hier zuerſt als Product von ſich ſelbſt vorkommt. — Das Ich, deſſen Product beyde ſind, erhebt ſich eben dadurch zur Intelligenz. Man denke ſich das Ding an ſich auſſer dem Ich, dieſe beyden Entgegengeſetzten alſo in verſchiedenen Sphären, ſo wird zwiſchen ihnen ſchlechthin keine Vereinigung möglich ſeyn, weil ſie an ſich unvereinbar ſind; es wird alſo, um ſie zu vereinigen, eines höhern bedürfen, was ſie zuſammenfaſst. Dieſes Höhere aber iſt das Ich ſelbſt in der höhern Potenz, oder das zur Intelligenz erhobene Ich, von welchem fernerhin immer die Rede iſt. Denn jenes Ich, auſſer welchem das Ding an ſich iſt, iſt nur das objective oder reelle Ich, das, in

welchem es ist, das zugleich ideelle und reelle, d. h. das intelligente.

2. Jene Entgegengesetzten werden nur durch ein Handeln des Ichs zusammengehalten. Aber das Ich hat keine Anschauung seiner selbst in diesem Handeln, die Handlung geht also im Bewufstseyn gleichsam unter, und nur der Gegensatz bleibt als Gegensatz im Bewufstseyn zurück. Aber der Gegensatz konnte eben nicht als Gegensatz im Bewufstseyn zurückbleiben, (die Entgegengesetzten hätten sich an einander vernichtet), ohne eine dritte Thätigkeit, die sie auseinander gehalten (entgegengesetzt) und eben dadurch vereinigt hätte.

Dafs der Gegensatz als solcher, oder, dafs die beyden Entgegengesetzten als absolut (nicht blos relativ) Entgegengesetzte in's Bewufstseyn kommen, ist Bedingung der productiven Anschauung. Die Schwierigkeit ist, ebendiefs zu erklären. Denn in das Ich kommt alles nur durch sein Handeln, also auch jener Gegensatz. Aber ist jener Gegensatz durch ein Handeln des Ichs gesetzt, so hört er eben dadurch auf, absolut zu seyn. Diese Schwierigkeit ist nur folgendergestalt aufzulösen. Jenes Handeln selbst mufs im Bewufstseyn verloren gehen, denn alsdann werden nur die beyden Glieder des Gegensatzes, (Ich und Ding an sich) als an sich (durch sich selbst) unvereinbar zurückbleiben. Denn in jener ursprünglichen Handlung

waren sie ja nur durch das Handeln des Ichs (also nicht durch sich selbst) zusammengehalten, welches Handeln blos dazu diente, sie ins Bewufstseyn zu bringen, und nachdem es dies geleistet hat, selbst aus dem Bewufstseyn verschwindet.

Dafs jener Gegensatz als solcher im Bewufstseyn zurückbleibt, dadurch ist für das Bewufstseyn ein grofses Feld gewonnen. Denn durch denselben ist jetzt eben nicht nur für den Beobachter, sondern für das Ich selbst die Identität des Bewufstseyns schlechthin aufgehoben; das Ich also auf denselben Punct der Beobachtung geführt, auf welchen wir uns selbst ursprünglich gestellt hatten, nur dafs dem Ich auf diesem Punct mehreres ganz anders erscheinen mufs, als es uns erschien. Wir erblickten das Ich ursprünglich in einem Streit von entgegengesetzten Thätigkeiten. Das Ich, ohne um jenen Streit zu wissen, mufste ihn unwillkührlich und blindlings gleichsam vereinigen in einer gemeinschaftlichen Construction. In dieser Construction war die ideelle unbegräntzbare Thätigkeit des Ichs alsolche mit begriffen, es konnte also von jener Construction nur die reelle als begräntzt zurückbleiben. Im gegenwärtigen Moment, da jener Streit dem Ich selbst zum Object wird, hat er sich für das sich selbst anschauende Ich in den Gegensatz zwischen dem Ich (als objectiver Thätigkeit) und dem Ding an sich verwandelt. Da also die anschauende Thätigkeit jetzt ausser

dem Conflict ist, (welches eben durch das Erheben des Ichs zur Intelligenz, oder dadurch geschieht, dass dem Ich jener Streit selbst wieder zum Object wird), so wird jetzt jener Gegensatz für das Ich selbst in einer gemeinschaftlichen Construction sich aufheben können. Auch ist offenbar, warum der ursprünglichste Gegensatz für das Ich selbst, obgleich keineswegs für den Philosophen, der zwischen dem Ich und Ding an sich ist.

3.) Jener Gegensatz an sich unvereinbarer ist in das Ich nur insofern gesetzt, als ihn das Ich anschaut als solchen, welches Anschauen wir auch bereits abgeleitet, aber bis jetzt nur seinem Einen Theil nach betrachtet haben. Denn kraft der ursprünglichen Identität seines Wesens, kann das Ich denselben nicht anschauen, ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechselseitige Beziehung des Ichs auf das Ding, und des Dings auf das Ich hervorzubringen. In jenem Gegensatz kommt nun das Ding nur als Thätigkeit vor, obgleich als dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit. Dieselbe ist durch das Handeln des Ichs fixirt zwar, aber nur als Thätigkeit. Das Ding also, was bis jetzt abgeleitet ist, ist noch immer ein actives, thätiges, noch nicht das passive, unthätige der Erscheinung. Dieses werden wir nie erreichen, wenn wir nicht in das Object selbst wieder eine Entgegensetzung und dadurch ein Gleichgewicht bringen. Das Ding an sich ist reine ideelle Thä-

tigkeit, an welcher nichts, als ihre Entgegenſetzung gegen die reelle Thätigkeit des Ichs erkennbar iſt. Wie das Ding, ſo iſt auch das Ich nur Thätigkeit.

Dieſe entgegengeſetzten Thätigkeiten können nicht auseinandergehen, da ſie einmal durch die gemeinſchaftliche Gräntze als Berührungspunct vereinigt ſind. Gleichwohl können ſie auch nicht zuſammenbeſtehen, ohne daſs ſie ſich unmittelbar auf ein drittes Gemeinſchaftliches reduciren. Erſt indem dieſs geſchieht, heben ſie ſich als Thätigkeiten auf. Das dritte, was aus ihnen entſteht, kann nun weder Ich, noch Ding an ſich, ſondern nur ein in der Mitte zwiſchen beyden liegendes Product ſeyn. Deſswegen wird dieſes Product in der Anſchauung nicht vorkommen als Ding an ſich, oder als das thätige Ding, ſondern nur als die Erſcheinung jenes Dings. Das Ding, inſofern es activ und Urſache des Leidens in uns iſt, liegt daher jenſeits des Moments der Anſchauung, oder wird aus dem Bewuſstſeyn verdrungen durch die productive Anſchauung, welche zwiſchen dem Ding und dem Ich ſchwebend etwas hervorbringt, das zwiſchen beyden in der Mitte liegt, und indem es beyde auseinander hält, ein gemeinſchaftlicher Ausdruck beyder iſt.

Daſs dieſes Dritte Object der ſinnlichen Anſchauung ſey, ſehen abermals nur wir, nicht das

Ich ſelbſt, und auch für uns iſt es noch nicht bewieſen, ſondern muſs erſt bewieſen werden.

Dieſer Beweis kann kein anderer ſeyn, als folgender. In dem Product iſt nur was in der productiven Thätigkeit iſt, und was durch die Syntheſis hineingelegt worden, muſs ſich auch durch Analyſis wieder daraus entwickeln laſſen. Es muſs ſich alſo in dem Product die Spur jener beyden Thätigkeiten, ſowohl der des Ichs, als der des Dings aufzeigen laſſen.

Um zu wiſſen, wodurch jene beyden Thätigkeiten im Product ſich erkennen laſſen, müſsen wir erſt wiſſen, wodurch ſie überhaupt unterſcheidbar ſind?

Die Eine jener Thätigkeiten iſt die des Ichs, welche urſprünglich, d. h. vor der Begräntzung (und dieſe ſoll ja erſt hier für das Ich ſelbſt erklärt werden) unendlich iſt. Nun iſt aber kein Grund, die dem Ich entgegengeſetzte Thätigkeit als endlich zu ſetzen, ſondern ſo gewiſs die Thätigkeit des Ichs unendlich iſt, muſs es auch die ihm entgegengeſetzte des Dings ſeyn.

Aber zwey einander entgegengeſetzte und auſser einander befindliche Thätigkeiten können ſchlechterdings nicht als unendlich gedacht werden, wenn beyde poſitiver Natur ſind. Denn zwiſchen gleich

positiven Thätigkeiten ist nur relative Entgegensetzung möglich, d. h. eine blosse Entgegensetzung der Richtung nach.

(Z. B. auf Einen und denselben Körper wirken zwey gleiche Kräfte A, A, in entgegengesetzter Richtung, so sind erstens beyde positiv, so dass wenn beyde mit einander verbunden werden, die doppelte Kraft entsteht; beyde sind sich also auch nicht entgegengesetzt ursprünglich oder absolut, sondern blos durch ihr Verhältniss zu dem Körper; so wie sie aus diesem Verhältniss treten, sind beyde wieder positiv. Auch ist es völlig gleichgültig, welche von beyden positiv oder negativ gesetzt wird. Endlich sind beyde nur durch ihre entgegengesetzten Richtungen unterscheidbar).

Wenn also die Thätigkeit des Ichs sowohl, als die des Dings beyde positiv, also einander nur relativ entgegengesetzt wären, so müssten sich beyde auch nur durch ihre Richtungen unterscheiden lassen. Nun sind ja aber beyde Thätigkeiten als unendlich gesetzt, und im Unendlichen ist schlechthin keine Richtung, also müssen jene beyden Thätigkeiten ursprünglich durch eine höhere, als blos relative Entgegensetzung unterscheidbar seyn. Die eine jener Thätigkeiten müsste die nicht blos relativ, sondern absolut negative der andern seyn; wie diess möglich sey, ist noch nicht gezeigt, es wird nur behauptet, dass es so seyn müsse.

(Man ſetze an die Stelle jener oben blos relativ entgegengeſetzten Kräfte zwey Kräfte, deren Eine = A die andere = — A ſey, ſo iſt — A urſprünglich negativ, und A abſolut entgegengeſetzt; wenn ich beyde verbinde, ſo entſteht nicht wie oben die doppelte Kraft, der Ausdruck für ihre Verbindung iſt, A + (— A) = A — A. Es iſt daraus im Vorbeigehen zu ſehen, warum die Mathematik den Unterſchied zwiſchen abſoluter und relativer Entgegenſetzung nicht zu beachten braucht, weil für den Calcul die Formeln a — a und a + (— a), deren jene Ausdruck der relativen, dieſe der abſoluten Entgegenſetzung iſt, ganz gleichbedeutend ſind. Deſto wichtiger aber iſt dieſer Unterſchied für Philoſophie und Phyſik, wie ſich in der Folge deutlich zeigen wird. A und — A ſind auch nicht blos unterſcheidbar durch ihre entgegengeſetzten Richtungen, da die Eine nicht blos in dieſem Verhältniſs, ſondern abſolut und ihrer Natur nach negativ iſt.)

Dieſs angewendet auf den vorliegenden Fall, ſo iſt die Thätigkeit des Ichs an ſich poſitiv, und der Grund aller Poſitivität. Denn ſie iſt charakteriſirt worden als ein Streben in's Unendliche ſich auszubreiten. Mithin müſste die Thätigkeit des Dings an ſich die abſolut und ihrer Natur nach negative ſeyn. Wenn jene ein Streben wäre, das Unendliche zu erfüllen, ſo müſste dagegen dieſe nur als die einſchränkende der erſten denkbar ſeyn. Sie ſelbſt an und für ſich wäre nicht reell, und müſste ihre

Realität nur im Gegenſatz gegen die andere, durch das beſtändige Einſchränken ihrer Wirkung, beweiſen können.

So iſt es denn auch. Was uns auf dem gegenwärtigen Standpunct als Thätigkeit des Dings an ſich erſcheint, iſt nichts anders, als die ideelle in ſich zurückgehende Thätigkeit des Ichs, und dieſe iſt nur als die negative der andern vorſtellbar. Die objective oder reelle Thätigkeit beſteht für ſich, und iſt, auch wenn keine anſchauende iſt, die anſchauende dagegen oder einſchränkende iſt nichts ohne anzuſchauendes oder einzuſchränkendes.

Umgekehrt, daraus, daſs beyde Thätigkeiten einander abſolut entgegengeſetzt ſind, folgt, daſs ſie in Einem und demſelben Subject geſetzt ſeyn müſsen. Denn nur, wenn zwey entgegengeſetzte Thätigkeiten, Thätigkeiten Eines und deſſelben Subjects ſind, kann die Eine, die abſolut entgegengeſetzte der andern ſeyn.

(Z. B. Man denke ſich einen Körper, der durch eine von der Erde ausgehende Kraft = A in die Höhe getrieben wird, ſo wird er wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwerkraft durch eine ſtetige Abweichung von der geraden Linie zur Erde zurückkehren. Nun denkt man ſich entweder, daſs die Schwere durch Stoſs wirke, ſo ſind A und der in entgegengeſetzter Richtung kommende Impuls

der Schwere B beydes positive Kräfte, und sich blos relativ entgegengesetzt, so, dass es völlig willkührlich ist, welche von beyden, A oder B, als negativ angenommen wird. Setzt man dagegen, die Ursache der Schwere liege gar nicht ausser dem Punct, von welchem die Kraft A ausgeht, so werden die beyden Kräfte A und B einen gemeinschaftlichen Quell haben, wo dann sogleich sichtbar ist, dass die Eine von beyden nothwendig und ursprünglich negativ ist, so wie auch dass wenn A, die positive, eine Kraft ist, die in der Berührung wirkt, die negative eine solche seyn muss, die auch in die Ferne wirkt. Der erste Fall ist Beyspiel einer blos relativen Entgegensetzung, der zweyte einer absoluten. Welcher von beyden angenommen werde, ist für den Calcul freylich, aber nicht für die Naturlehre gleichgültig).

Wenn also beyde Thätigkeiten Ein und dasselbe Subject, das Ich, haben, so versteht es sich von selbst, dass sie einander absolut entgegengesetzt seyn müssen; und umgekehrt, wenn beyde einander absolut entgegengesetzt sind, dass sie Thätigkeiten Eines und desselben Subjects sind.

Wenn beyde Thätigkeiten zwischen verschiedenen Subjecten getheilt wären, wie diess hier der Fall zu seyn scheinen könnte, da wir die Eine als Thätigkeit des Ichs, die andere als Thätigkeit des Dings gesetzt haben, so könnte ja die in's Unendliche gehende Tendenz des Ichs durch eine in entgegen-

gesetzter Richtung kommende (des Dings an sich) eingeschränkt werden. Allein alsdann müfste das Ding an sich aufser dem Ich seyn. Aber das Ding an sich ist nur aufser dem reellen (practischen) Ich; durch die Magie der Anschauung sind beyde vereinigt, und als in Einem identischen Subject (der Intelligenz) gesetzte nicht relativ, sondern absolut entgegengesetzte Thätigkeiten.

4) Die entgegengesetzten Thätigkeiten, welche Bedingung der Anschauung seyn sollen, sind jetzt genauer bestimmt, und für beyde sind von ihren Richtungen unabhängige Charaktere gefunden. Die eine Thätigkeit, die des Ichs, wird an ihrer positiven Natur, die andere daran erkannt, dafs sie überhaupt nur als die einschränkende einer positiven gedacht werden kann. Wir gehen jetzt zur Anwendung dieser Bestimmungen auf die oben aufgeworfene Frage.

In dem Gemeinschaftlichen, was aus der Entgegensetzung beyder Thätigkeiten entspringt, mufs sich die Spur beyder Thätigkeiten aufzeigen, und da wir die Natur beyder kennen, mufs sich auch das Product darnach charakterisiren lassen.

Da das Product, Product entgegengesetzter Thätigkeiten ist, so mufs es schon deswegen ein endliches seyn.

Ferner das Product ist gemeinschaftliches Product entgegengesetzter Thätigkeiten, also kann keine Thätigkeit die andere aufheben, beyde zusammen müssen nicht etwa als identische, sondern als das, was sie sind, als entgegengesetzte Thätigkeiten, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, im Product vorkommen.

Insofern sich beyde unter einander das Gleichgewicht halten, werden beyde zwar nicht aufhören, Thätigkeiten zu seyn, aber sie werden nicht als Thätigkeiten erscheinen. — Man erinnere sich wiederum des Beyspiels vom Hebel. Damit der Hebel im Gleichgewicht bleibe, müssen in gleichen Entfernungen vom Ruhepunct an beyden Enden gleiche Gewichte niederziehen. Jedes einzelne Gewicht zieht, aber es kann nicht zum Effect kommen, (es erscheint nicht als thätig), beyde schränken sich ein auf den gemeinschaftlichen Effect. So in der Anschauung. Die beyden sich das Gleichgewicht haltenden Thätigkeiten hören dadurch nicht auf, Thätigkeiten zu seyn, denn das Gleichgewicht existirt nur, insofern beyde Thätigkeiten als Thätigkeiten einander entgegengesetzt sind, nur das Product ist ein ruhendes.

Aber ferner in dem Product, da es ein gemeinschaftliches seyn soll, muss auch die Spur beyder Thätigkeiten zu finden seyn. Es werden sich also in dem Product zwey entgegengesetzte Thätigkeiten

unterſcheiden laſſen, eine Thätigkeit, welche ſchlechthin poſitiv iſt, und die Tendenz hat, in's Unendliche ſich auszubreiten, die andere, welche als die abſolut entgegengeſetzte der erſten auf die abſolute Endlichkeit geht, und ebendeſswegen nur als die einſchränkende der poſitiven erkennbar iſt.

Nur weil beyde Thätigkeiten abſolut entgegengeſetzt ſind, können auch beyde unendlich ſeyn. Beyde ſind unendlich nur im entgegengeſetzten Sinne; (zur Erläuterung dient die Unendlichkeit der Zahlenreihe nach entgegengeſetzten Richtungen. Eine endliche Gröſse überhaupt = 1. kann ins Unendliche vermehrt werden, ſo daſs immer noch ein Theiler fürſie gefunden wird, ſetzt man aber, daſs ſie über alle Schranken vermehrt ſey, ſo iſt ſie $\frac{1}{0}$, d. h. das Unendlichgroſse. Dieſelbe kann in's Unendliche vermindert werden dadurch, daſs ſie in's Unendliche getheilt wird, ſetzt man nun daſs der Theiler über alle Schranken hinaus wachſe, ſo iſt ſie $= \frac{1}{\infty}$; d. h. das Unendlichkleine.)

Die Eine jener Thätigkeiten würde alſo, wenn ſie uneingeſchränkt wäre, das poſitiv Unendliche, die andere unter gleicher Bedingung das negativ Unendliche produciren.

In dem gemeinſchaftlichen Product muſs alſo die Spur von zwey Thätigkeiten angetroffen werden, deren Eine in ihrer Schrankenloſigkeit das

positiv, die andere das negativ Unendliche hervorbringen würde.

Aber ferner, diese beyden Thätigkeiten können einander nicht absolut entgegengesetzt seyn, ohne Thätigkeiten Eines und desselben identischen Subjects zu seyn. Sie können also auch nicht in Einem und demselben Product vereinigt seyn, ohne eine dritte, welche die synthetische beyder ist. Im Product wird also ausser jenen beyden Thätigkeiten auch noch die Spur einer dritten, synthetischen beyder entgegengesetzten, vorkommen müssen.

Nachdem die Charaktere des Products vollständig abgeleitet sind, bedarf es nur noch des Beweises, dass sie alle in dem zusammentreffen, was wir Materie nennen.

II.

Deduction der Materie.

1) Die beyden Thätigkeiten, die im Product sich das Gleichgewicht halten, können nur als fixirte ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte erscheinen.

Die Eine dieser Kräfte wird ihrer Natur nach positiv seyn, so dass sie, wenn sie durch keine entgegengesetzte eingeschränkt wäre, unendlich sich

ausbreiten würde. — Dafs der Materie eine solche unendliche Expansivkraft zukomme, davon wird nur der transscendentale Beweis geführt. So gewifs als die Eine der beyden Thätigkeiten, aus welchen das Product construirt ist, ihrer Natur nach in's Unendliche strebt, so gewifs mufs der eine Factor des Products auch eine unendliche Expansivkraft seyn.

Diese unendliche Expansivkraft, welche im Product concentrirt ist, würde nun sich selbst überlassen, sich in's Unendliche ausbreiten. Dafs sie also in einem endlichen Product zurückgehalten wird, ist nur durch eine entgegengesetzte negative, hemmende Kraft zu begreifen, welche als das Entsprechende der begränzenden Thätigkeit des Ichs im gemeinschaftlichen Product sich gleichfalls mufs aufzeigen lassen.

Wenn also das Ich im gegenwärtigen Moment reflectiren könnte auf seine Construction, so würde es sie als gemeinschaftliches aus zwey sich das Gleichgewicht haltenden Kräften finden, deren Eine für sich selbst das Unendlichgrofse produciren würde, indefs die andere in ihrer Uneingeschränktheit das Product aufs Unendlichkleine reduciren würde. — Allein das Ich ist im gegenwärtigen Moment noch nicht reflectirend.

2) Bis jetzt haben wir blos auf die entgegengesetzte Natur beyder Thätigkeiten, und der ihnen

entſprechenden Kräfte Rückſicht genommen, aber von der entgegengeſetzten Natur beyder hangen auch ihre entgegengeſetzten Richtungen ab. Wir können alſo die Frage aufwerfen, wie ſich beyde Kräfte auch durch ihre bloſse Richtungen unterſcheiden werden, welche Frage uns zur genauern Beſtimmung des Products führen, und den Weg zu einer neuen Unterſuchung bahnen wird, da es ohne Zweifel eine ſehr wichtige Frage iſt: wie Kräfte, die als von einem und demſelben Punct aus wirkend gedacht werden, in entgegengeſetzter Richtung wirken können?

Die Eine der beyden Thätigkeiten wurde angenommen als urſprünglich auf's poſitiv Unendliche gehend. Aber im Unendlichen iſt keine Richtung. Denn Richtung iſt Determination, Determination aber = Negation. Die poſitive Thätigkeit wird alſo im Product erſcheinen müſsen als eine an ſich völlig richtungsloſe und ebendeſswegen nach allen Richtungen gehende Thätigkeit. Es muſs aber wiederum bemerkt werden, daſs jene nach allen Richtungen gehende Thätigkeit auch nur auf dem Standpunct der Reflexion als ſolche unterſchieden wird, denn im Moment des Producirens wird die Thätigkeit von ihrer Richtung überall nicht unterſchieden, und wie das Ich ſelbſt dieſe Unterſcheidung mache, wird Object einer beſondern Aufgabe ſeyn. Es fragt ſich nun: durch welche Richtung ſich die der poſitiven entgegengeſetzte Thätigkeit im Product unter-

ſcheiden werde? Was ſich zum voraus erwarten läſst, daſs wenn die poſitive alle Richtungen in ſich vereinigt, dieſe nur Eine Richtung haben werde, läſst ſich ſtreng beweiſen. — Im Begriff der Richtung wird auch der Begriff der Expanſivität gedacht. Wo keine Expanſivität, iſt auch keine Richtung. Da nun die negative Kraft der Expanſivkraft abſolut entgegengeſetzt iſt, ſo muſs ſie erſcheinen, als eine Kraft, die aller Richtung entgegenwirkt, die alſo, wenn ſie uneingeſchränkt wäre, eine abſolute Negation aller Richtung im Product ſeyn würde. Aber die Negation aller Richtung iſt die abſolute Gränze, der bloſse Punct. Jene Thätigkeit wird alſo erſcheinen als eine ſolche, welche alle Expanſion auf den bloſsen Punct zurückzubringen beſtrebt iſt. Dieſer Punct wird ihre Richtung andeuten, ſie wird alſo nur die Eine Richtung gegen dieſen Punct haben. Man denke ſich die Expanſivkraft als vom gemeinſchaftlichen Mittelpunct C aus nach allen Richtungen C A, C B u. ſ. w. wirkend, ſo wird dagegen die negative, oder Attractivkraft von allen jenen Richtungen her gegen den Einen Punct C zurückwirken. — Es gilt aber auch von dieſer Richtung wieder, was von den Richtungen der poſitiven Kraft erinnert wurde. Thätigkeit und Richtung ſind auch hier abſolut Eins, das Ich ſelbſt unterſcheidet ſie nicht.

Eben ſo wenig als die Richtungen der poſitiven und negativen Thätigkeit von den Thätigkeiten

ſelbſt unterſchieden werden, werden auch jene Richtungen von einander unterſchieden. Wie das Ich dazu komme, dieſe Unterſcheidung zu machen, durch welche es zuerſt den Raum als Raum, die Zeit als Zeit unterſcheidet, iſt Gegenſtand einer ſpätern Unterſuchung.

3. Die wichtigſte Frage, die uns jetzt noch in Anſehung des Verhältniſſes der beyden Kräfte übrig iſt, iſt die: Wie denn in Einem und demſelben Subject Thätigkeiten von entgegengeſetzten Richtungen vereinigt ſeyn können. Wie zwey von verſchiedenen Puncten ausgehende Kräfte, in entgegengeſetzten Richtungen wirken können, iſt begreiflich; nicht ſo leicht, wie zwey Kräfte, die von Einem und demſelben Punct ausgehen. Wenn C A, C B u. ſ. w. die Linien ſind, in welchen die poſitive Kraft wirkt, ſo wird dagegen die negative Kraft in der entgegengeſetzten Richtung, alſo in den Richtungen A C, B C u. ſ. w. wirken müſsen. Nun laſſe man die poſitive Kraft in A begräntzt werden, ſo würde die negative, wenn ſie, um auf den Punct A zu wirken, erſt alle Zwiſchenpuncte zwiſchen C und A durchlaufen müſste, von der Expanſivkraft ſchlechterdings nicht unterſcheidbar ſeyn, denn ſie würde ganz in derſelben Richtung mit dieſer wirken. Da ſie nun in der entgegengeſetzten Richtung mit der poſitiven wirkt, ſo wird auch das umgekehrte für ſie gelten, d. h. ſie wird unmittelbar, und ohne die einzelnen Puncte

zwiſchen C und A zu durchlaufen, auf den Punct A wirken, und die Linie A begräntzen.

Wenn alſo die Expanſivkraft nur in Continuität wirkt, ſo wird dagegen die Attractivkraft, oder die retardirende Kraft unmittelbar oder in die Ferne wirken.

Das Verhältniſs beyder Kräfte wäre dieſemnach ſo beſtimmt. — Da die negative Kraft unmittelbar auf den Begräntzungspunct wirkt, ſo wird innerhalb des Begräntzungspuncts nichts als Expanſivkraft ſeyn, jenſeits dieſes Puncts aber wird die in der entgegengeſetzten Richtung der Expanſivkraft (obgleich von demſelben Puncte aus) wirkende Attractivkraft ihre Wirkung nothwendig in's Unendliche erſtrecken.

Denn da ſie eine Kraft iſt, welche unmittelbar wirkt, und es für ſie keine Ferne giebt, ſo muſs ſie gedacht werden, als in alle Weite, mithin in's Unendliche wirkend.

Das Verhältniſs der beyden Kräfte iſt alſo jetzt daſſelbe, wie das der objectiven und ſubjectiven Thätigkeit jenſeits der Production. — So wie die innerhalb der Gräntze gehemmte, und die über die Gräntze hinaus in's Unendliche gehende Thätigkeit nur die Factoren der productiven Anſchauung ſind, ſo ſind auch die durch die gemeinſchaftliche (bey-

den ſchlechthin zufällige) Gräntze geſchiedene Repulſiv- und Attractivkraft, (deren jene innerhalb des Gränzpuncts gehemmt iſt, dieſe aber in's Unendliche geht, indem die ihr mit der Repulſivkraft gemeinſchaftliche Gräntze auch nur Gräntze für ſie iſt in Bezug auf jene), nur die Factoren zur Conſtruction der Materie, nicht das Conſtruirende ſelbſt.

Das Conſtruirende kann nur eine dritte Kraft ſeyn, welche die ſynthetiſche beyder iſt, und der ſynthetiſchen Thätigkeit des Ichs in der Anſchauung entſpricht. Es war nur vermöge dieſer dritten ſynthetiſchen Thätigkeit zu begreifen, wie die beyden Thätigkeiten als einander abſolut entgegengeſetzt, in Einem und demſelben identiſchen Subject geſetzt werden konnten. Die Kraft, welche dieſer Thätigkeit im Object entſpricht, wird alſo diejenige ſeyn, vermöge welcher jene beyden ſich ſchlechthin entgegengeſetzten Kräfte in Einem und demſelben identiſchen Subject geſetzt werden.

(Kant (in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft) nennt die Attractivkraft eine durchdringende Kraft, allein dieſs geſchieht nur aus dem Grunde, weil er die Attractivkraft ſchon als Schwerkraft (alſo nicht rein) betrachtet, deſswegen er auch nur zweyer Kräfte zur Conſtruction der Materie bedarf, indeſs wir deren drey als nothwendig deduciren. — Die Attractivkraft rein, d. h. als bloſser Factor der Conſtruction

gedacht, ist zwar eine unmittelbar in die Ferne wirkende, nicht aber durchdringende Kraft, denn es ist nichts zu durchdringen, wo nichts ist. Die durchdringende Eigenschaft erlangt sie erst dadurch, dass sie in die Schwerkraft aufgenommen wird. Die Schwerkraft selbst ist nicht identisch mit der Attractivkraft, obgleich diese nothwendig in sie mit eingeht. Die Schwerkraft ist auch nicht eine einfache Kraft, wie diese, sondern, wie aus der Deduction erhellt, eine zusammengesetzte Kraft).

Durch die Schwerkraft erst, die eigentlich productive und schöpferische, wird die Construction der Materie vollendet, und es bleibt uns jetzt nichts übrig, als aus dieser Construction die hauptsächlichsten Folgesätze zu ziehen.

Folgesätze.

Es ist eine Forderung, welche an eine transscendentale Untersuchung mit allem Recht gemacht werden kann, zu erklären, warum die Materie nothwendig als nach drey Dimensionen ausgedehnt angeschaut werden muss, wovon, so viel uns bekannt ist, bis jetzt keine Erklärung versucht worden ist; wir halten es daher für nothwendig, die Deduction der drey Dimensionen der Materie, unmittelbar aus den drey Grundkräften, welche zur Construction der Materie gehören, hier beyzufügen.

Nach den vorhergehenden Unterſuchungen müſsen in der Conſtruction der Materie drey Momente unterſchieden werden.

a) Der erſte Moment iſt der, wo die beyden entgegengeſetzten Kräfte als in Einem und demſelben Punct vereinigt gedacht werden. Von dieſem Punct aus wird die Expanſivkraft nach allen Richtungen wirken können, welche Richtungen aber nur mittelſt der entgegengeſetzten Kraft unterſchieden werden, die allein den Gräntz- alſo auch den Richtungspunct giebt. Dieſe Richtungen ſind aber nicht etwa mit Dimenſionen zu verwechſeln, denn die Linie hat, nach welcher Richtung ſie auch gezogen werde, immer nur Eine Dimenſion, nämlich die der Länge. Die negative Kraft giebt der an ſich richtungsloſen Expanſivkraft die beſtimmte Direction. Nun iſt aber bewieſen worden, die negative Kraft wirke nicht mittelbar, ſondern unmittelbar auf den Gräntzpunct. Setzt man alſo, es wirke von dem Punct C, als gemeinſchaftlichem Sitz beyder Kräfte, aus die negative Kraft unmittelbar auf den Gräntzpunct der Linie, der vorerſt noch ganz unbeſtimmt bleiben kann, ſo wird wegen ihrer Wirkung in die Ferne bis zu einer gewiſſen Entfernung von C ſchlechterdings nichts von der negativen Kraft angetroffen werden, ſondern nur die poſitive herrſchend ſeyn, alsdann aber wird in der Linie irgend ein Punct A kommen, wo beyde Kräfte, die poſitive und die in der entgegen-

geſetzten Richtung kommende negative, mit einander im Gleichgewicht ſtehen, welcher Punct alſo weder poſitiv noch negativ, ſondern völlig indiffe-rent ſeyn wird. Von dieſem Punct an wird die Herrſchaft der negativen Kraft zunehmen, bis ſie an irgend einem beſtimmten Puncte, B, das Ueber-gewicht erlangt, an welchem alſo blos die negative Kraft herrſchend ſeyn, und wo ebendeſswegen die Linie ſchlechthin begräntzt wird. Der Punct A wird der gemeinſchaftliche Gräntzpunct beyder Kräfte, B aber der Gräntzpunct der ganzen Linie ſeyn.

Die drey Puncte, welche in der eben conſtruir-ten Linie ſich befinden, C, von welchem an bis zu A nur die poſitive Kraft herrſchend iſt, A wel-cher ein bloſser Gleichgewichtspunct beyder Kräfte iſt, endlich B, wo nur die negative Kraft herrſchend iſt, ſind dieſelben, welche noch am Magnet unterſchieden werden.

Es iſt alſo, ohne daſs wir es beabſichtigt hätten, zugleich mit der erſten Dimenſion der Materie, der Länge, auch der Magnetismus deducirt wor-den, woraus ſich nun mehrere wichtige Folgen zie-hen laſſen, deren weitere Ausführung in dieſem Werk nicht gegeben werden kann. Es erhellt z. B. aus dieſer Deduction, daſs wir in den magnetiſchen Erſcheinungen die Materie noch im erſten Moment der Conſtruction, wo die beyden entgegengeſetzten

Kräfte in Einem und demſelben Punct vereinigt ſind, erblicken; daſs ſonach der Magnetismus nicht die Function einer einzelnen Materie, ſondern eine Function der Materie überhaupt, alſo eine wirkliche Categorie der Phyſik iſt; daſs jene drey Puncte, welche uns die Natur am Magnet aufbewahrt hat, indeſs ſie in den andern Körpern verwiſcht ſind, nichts anders, als die a priori abgeleiteten drey Puncte ſind, welche zur reellen Conſtruction der Länge gehören; daſs alſo der Magnetismus überhaupt das allgemein Conſtruirende der Länge iſt, u. ſ. w. Ich bemerke nur noch, daſs uns dieſe Deduction auch einen Aufſchluſs über das Phyſiſche des Magnetismus giebt, den man durch Experimente vielleicht nie hätte finden können, nämlich, daſs der poſitive Pol (oben der Punct C) der Sitz beyder Kräfte iſt. Denn daſs uns — M nur an dem entgegengeſetzten Punct B erſcheint, iſt nothwendig, da die negative Kraft nur in der Ferne wirken kann. Dieſes Eine vorausgeſetzt, ſind die drey Puncte in der magnetiſchen Linie nothwendig. Umgekehrt das Daſeyn dieſer drey Puncte im Magnet beweiſt, daſs die negative Kraft eine in die Ferne wirkende Kraft iſt, ſo wie die ganze Coincidenz unſerer a priori conſtruirten Linie mit der des Magnets die Richtigkeit unſerer ganzen Deduction beweiſt.

b) In der eben conſtruirten Linie iſt der Punct B der Gränzpunct der Linie überhaupt, A der

gemeinſchaftliche Gräntzpunct beyder Kräfte. Durch die negative Kraft iſt überhaupt eine Gräntze geſetzt, wird nun die negative Kraft als Grund der Begräntztheit ſelbſt begräntzt, ſo entſteht eine Begräntztheit der Begräntztheit, und dieſe fällt in den Punct A, die gemeinſchaftliche Gräntze beyder Kräfte.

Da die negative Kraft eben ſo gut unendlich iſt, als die poſitive, ſo wird die Gräntze in A für ſie eben ſo zufällig ſeyn, wie für die poſitive Kraft.

Wenn aber A beyden Kräften zufällig iſt, ſo kann die Linie C A B auch gedacht werden, als getrennt in die zwey Linien, C A und A B, die durch die Gräntze A von einander geſchieden ſind.

Dieſer Moment, welcher die beyden entgegengeſetzten Kräfte als völlig auſſer einander, und durch die Gräntze geſchieden vorſtellt, iſt der zweyte in der Conſtruction der Materie, und derſelbe, welcher in der Natur durch die Electricität repräſentirt wird. Denn wenn A B C einen Magnet vorſtellt, deſſen poſitiver Pol A, der negative C, der Nullpunct B iſt, ſo entſteht mir das Schema der Electricität unmittelbar dadurch, daſs ich jenen Einen Körper in A B und B C getrennt vorſtelle, deren jeder die eine der beyden Kräfte ausſchlieſsend re-

präſentirt. Der ſtrenge Beweis aber für jene Behauptung iſt folgender.

So lange die beyden entgegengeſetzten Kräfte in Einem und demſelben Puncte vereinigt gedacht werden, kann nichts entſtehen, als die oben conſtruirte Linie, weil durch die negative Kraft die Richtung der poſitiven ſo beſtimmt iſt, daſs ſie ſchlechthin nur nach dem Einen Puncte gehen kann, in welchen die Gräntze fällt. Das Gegentheil wird alſo geſchehen, ſobald beyde Kräfte auſſereinander ſind. Es ſey der Punct C, in welchem beyde Kräfte vereinigt ſind. Man denke ſich dieſen Punct als ruhend, ſo ſind rings um dieſen Punct eine unzählige Menge von Puncten, nach welchen er, wenn er blos mechaniſch beweglich wäre, ſich bewegen könnte. Nun iſt aber in dieſem Punct eine Kraft, welche nach allen dieſen Richtungen zugleich gehen kann, nämlich die urſprünglich richtungsloſe, d. h. aller Richtungen fähige Expanſivkraft. Dieſe Kraft wird alſo allen dieſen Richtungen zugleich, aber in jeder einzelnen Linie, die ſie beſchreibt, doch unveränderlich, nur dieſer Einen Richtung folgen können, ſo lange die negative Kraft nicht von ihr getrennt iſt; ſie wird alſo auch nach allen Richtungen nur in der reinen Dimenſion der Länge wirken. Das Gegentheil wird geſchehen, ſobald beyde Kräfte völlig auſſereinander ſind. So wie nämlich der Punct C ſich bewegt, (er bewege ſich z. B. in der Richtung C A), iſt er in der nächſten

Stelle ſchon, in welche er tritt, wieder von unzähligen Puncten umgeben, nach welchen allen er ſich bewegen kann. Die jetzt ganz ihrer Tendenz nach allen Richtungen ſich zu verbreiten überlaſſene Expanſivkraft wird alſo von jedem Puncte der Linie C A aus wieder nach allen Richtungen Linien werfen, welche mit der Linie C A Winkel bilden, und alſo zur Dimenſion der Länge die der Breite hinzubringen. Daſſelbe gilt aber auch von allen den Linien, welche der noch als ruhend angenommene Punct C nach den übrigen Richtungen ausſtrahlt, keine dieſer Linien wird alſo jetzt noch eine reine Länge vorſtellen.

Daſs nun dieſer Moment der Conſtruction in der Natur durch die Electricität repräſentirt werde, erhellt daraus, daſs ſie nicht wie der Magnetismus blos in der Länge wirkt, die Länge ſucht, und von ihr geleitet wird, ſondern zu der reinen Länge des Magnetismus die Dimenſion der Breite hinzubringt, indem ſie ſich in einem Körper, dem ſie mitgetheilt wird, über die ganze Oberfläche verbreitet; daſs ſie aber ebenſowenig, wie jener, in die Tiefe wirkt, ſondern, wie bekannt, blos Länge und Breite ſucht.

c) So gewiſs die beyden jetzt völlig getrennten Kräfte urſprünglich Kräfte Eines und deſſelben Puncts ſind, ſo gewiſs muſs durch die Entzweyung ein Streben in beyden entſtehen, ſich wieder zu verei-

nigen. Dieſs kann aber nur vermittelſt einer dritten Kraft geſchehen, welche in die beyden entgegengeſetzten Kräfte eingreifen, und in welcher dieſe ſich durchdringen können. Dieſe wechſelſeitige Durchdringung beyder Kräfte mittelſt einer dritten erſt giebt dem Product die Undurchdringlichkeit, und bringt mit dieſer Eigenſchaft zu den beyden erſten Dimenſionen die dritte, nämlich die Dicke hinzu, wodurch erſt die Conſtruction der Materie vollendet wird.

Im erſten Moment der Conſtruction waren die beyden Kräfte, obgleich in Einem Subject vereinigt, doch getrennt, ſo wie in der oben conſtruirten Linie CAB von C bis A nur poſitive, von A bis B nur negative Kraft iſt; im zweyten ſind ſie ſogar an verſchiedene Subjecte vertheilt. Im dritten Moment werden beyde zu einem gemeinſchaftlichen Product ſo vereinigt ſeyn, daſs in dem ganzen Product kein Punct iſt, in welchem nicht beyde Kräfte zugleich wären, dergeſtalt, daſs jetzt das ganze Product indifferent iſt.

Dieſer dritte Moment der Conſtruction iſt in der Natur durch den chemiſchen Proceſs bezeichnet. Denn daſs durch die zwey Körper im chemiſchen Proceſs nur der urſprüngliche Gegenſatz der beyden Kräfte repräſentirt wird, iſt dadurch offenbar, daſs ſie ſich wechſelſeitig durchdringen, welches nur von Kräften gedacht werden kann. Daſs aber durch

beyde Körper der urſprüngliche Gegenſatz repräſentirt werde, iſt wiederum nicht denkbar, ohne daſs in jedem Körper die Eine von beyden Kräften das abſolute Uebergewicht erlange.

So wie durch die dritte Kraft, in welcher die beyden Entgegengeſetzten ſich ſo durchdringen, daſs das ganze Product in jedem Punct Attractiv- und Repulſivkraft zugleich iſt, zu den beyden erſten Dimenſionen die dritte erſt hinzukommt, eben ſo iſt der chemiſche Proceſs die Ergäntzung der beyden erſten, von welchen jener nur die Länge, der zweyte nur Länge und Breite ſucht, bis endlich der chemiſche Proceſs nach allen drey Dimenſionen zugleich wirkt, in welchem ebendeſswegen auch allein eine wirkliche Durchdringung möglich iſt.

Es läſst ſich, wenn die Conſtruction der Materie dieſe drey Momente durchläuft, a priori erwarten, daſs dieſe drey Momente an einzelnen Naturkörpern auch mehr oder weniger unterſcheidbar ſeyn werden; es läſst ſich ſogar a priori die Stelle der Reihe beſtimmen, an welcher irgend einer jener Momente beſonders hervortreten oder verſchwinden muſs, z. B. daſs der erſte Moment nur an den ſtarrſten Körpern unterſcheidbar, dagegen an den flüſsigen ſchlechthin unerkennbar ſeyn müſse, welches ſogar ein Princip a priori für die Unterſcheidung der Naturkörper, z, B. in flüſsige und feſte, und ihrer Ordnung unter einander abgiebt.

Wenn man ſtatt des ſpeciellern Ausdrucks chemiſcher Proceſs, worunter überhaupt jeder Proceſs, inſofern er ins Product übergeht, verſtanden wird, einen allgemeinen ſucht, ſo wird man vorzüglich darauf aufmerken müſsen, daſs nach den bisher abgeleiteten Grundſätzen die Bedingung des reellen Products überhaupt eine Triplicität von Kräften iſt, daſs alſo a priori in der Natur ein Proceſs geſucht werden muſs, in welchem vor andern dieſe Triplicität der Kräfte erkennbar iſt. Ein ſolcher iſt der Galvanismus, welches nicht ein einzelner Proceſs, ſondern der allgemeine Ausdruck für alle in's Product übergehende Proceſſe iſt.

Allgemeine Anmerkung zu der erſten Epoche.

Es wird wohl kein Leſer ſeyn, welcher nicht im Verlauf der Unterſuchung folgende Bemerkung gemacht hätte.

In der erſten Epoche des Selbſtbewuſstſeyns lieſsen ſich drey Acte unterſcheiden, dieſe drey Acte ſcheinen ſich in den drey Kräften der Materie, und in den drey Momenten ihrer Conſtruction wiederzufinden. Dieſe drey Momente der Conſtruction geben uns drey Dimenſionen der Materie, und dieſe,

drey Stuffen des dynamiſchen Proceſſes. Es iſt ſehr natürlich, auf den Gedanken zu kommen, daſs unter dieſen verſchiedenen Formen immer nur eine und dieſelbe Triplicität wiederkehre. Um dieſen Gedanken zu entwickeln, und den indeſs blos vermutheten Zuſammenhang vollſtändig einzuſehen, wird eine Vergleichung jener drey Acte des Ichs mit den drey Momenten in der Conſtruction der Materie nicht unnütz ſeyn.

Die Transſcendental-Philoſophie iſt nichts anders, als ein beſtändiges Potenziren des Ichs, ihre ganze Methode beſteht darinn, das Ich von einer Stuffe der Selbſtanſchauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Beſtimmungen geſetzt wird, die im freyen und bewuſsten Act des Selbſtbewuſstſeyns enthalten ſind.

Der erſte Act, von welchem die ganze Geſchichte der Intelligenz ausgeht, iſt der Act des Selbſtbewuſstſeyns, inſofern er nicht frey, ſondern noch unbewuſst iſt. Derſelbe Act, welchen der Philoſoph gleich anfangs poſtulirt, als bewuſstlos gedacht, giebt den erſten Act unſers Objects, des Ichs.

In dieſem Act iſt das Ich für uns zwar, aber nicht für ſich ſelbſt Subject und Object zugleich, es ſtellt gleichſam jenen in der Conſtruction der Materie bemerkten Punct vor, in welchem die beyden

Thätigkeiten, die urſprünglich unbegräntzte, und die begräntzende, noch vereinigt ſind.

Das Reſultat dieſes Acts iſt abermals nur für uns, nicht für das Ich ſelbſt, ein Begräntztwerden der objectiven durch die ſubjective Thätigkeit. Die begräntzende Thätigkeit aber als eine in die Ferne wirkende, ſelbſt unbegräntzbare, muſs nothwendig gedacht werden, als über den Begräntzungspunct hinausſtrebend.

Es ſind alſo in dieſem erſten Act ganz dieſelben Beſtimmungen enthalten, durch welche auch der erſte Moment der Conſtruction der Materie ausgezeichnet iſt.

In dieſem Act entſteht wirklich eine gemeinſchaftliche Conſtruction aus dem Ich als Object und als Subject, aber dieſe Conſtruction iſt nicht für das Ich ſelbſt da. Dadurch wurden wir auf einen zweyten Act getrieben, welcher ein Selbſtanſchauen des Ichs in jener Begräntztheit iſt. Da das Ich ſich des Geſetztſeyns der Begräntztheit durch ſich ſelbſt nicht bewuſst werden kann, ſo iſt jenes Anſchauen nur ein Finden, oder ein Empfinden. Da alſo das Ich in dieſem Act ſich ſeiner eigenen Thätigkeit, durch welche es begräntzt iſt, nicht bewuſst wird, ſo iſt zugleich und unmittelbar mit dem Empfinden auch der Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich nicht für das Ich, wohl aber für uns geſetzt.

Auf andere Ausdrücke gebracht, heifst diefs ebenfoviel, als: In diefem zweiten Act trennen fich, nicht für das Ich, aber für uns, die beyden urfprünglich in ihm vereinigten Thätigkeiten in zwey völlig verfchiedene und aufser einander befindliche Thätigkeiten, nämlich in die des Ichs auf der einen und die des Dings auf der andern Seite. Die Thätigkeiten, welche urfprünglich Thätigkeiten eines identifchen Subjects find, vertheilen fich an verfchiedene Subjecte.

Daraus erhellt, dafs der zweyte Moment, den wir in der Conftruction der Materie annehmen, nämlich der Moment, wo die beyden Kräfte, Kräfte verfchiedener Subjecte werden, für die Phyfik ganz daffelbe ift, was jener zweyte Act der Intelligenz für die Transfcendental-Philofophie ift. Auch ift jetzt offenbar, dafs fchon mit dem erften und zweyten Act die Anlage zur Conftruction der Materie gemacht wird, oder dafs das Ich, ohne es zu wiffen, fchon vom erften Act an auf die Conftruction der Materie gleichfam ausgeht.

Eine andere Bemerkung, welche uns die Identität des Dynamifchen und Transfcendentalen noch näher zeigt, und in den von dem gegenwärtigen Punct aus fich erftreckenden weit gehenden Zufammenhang einen Blick werfen läfst, ift folgende. Jener zweyte Act ift der Act der Empfindung. Was ift denn nun das, was uns durch Empfindung zum

Object wird? Nichts anders, als Qualität. Aber alle Qualität ist nur Electricität, ein Satz, der in der Naturphilosophie bewiesen wird. Aber Electricität eben ist das, wodurch in der Natur jener zweyte Moment in der Construction bezeichnet ist. Man könnte also sagen, dass was in der Intelligenz die Empfindung ist, in der Natur die Electricität sey.

Die Identität des dritten Acts mit dem dritten Moment der Construction der Materie bedarf wirklich keines Beweises. Es ist also offenbar, dass das Ich, indem es die Materie construirt, eigentlich sich selbst construirt. Der dritte Act ist derjenige, wodurch das Ich sich als empfindend zum Object wird. Dies ist aber abgeleitetermaafsen nicht möglich, ohne dass die beyden vorher völlig getrennten Thätigkeiten in einem und demselben identischen Product dargestellt werden. Dieses Product, welches die Materie ist, ist also eine vollständige Construction des Ichs, nur nicht für das Ich selbst, welches noch mit der Materie identisch ist. Wenn das Ich im ersten Acte nur als Object, im zweyten nur als Subject angeschaut wird, so wird es in diesem als beydes zugleich zum Object, versteht sich für den Philosophen, nicht für sich selbst. Für sich selbst wird es in diesem Act nur als Subject zum Object. Dass es nur als Materie erscheint, ist nothwendig, da es in diesem Act zwar Subject-Object ist, aber ohne sich als solches anzuschauen. Der Begriff des Ichs, von welchem der Philosoph ausgeht, ist der

Begriff eines Subject-Objects, das ſeiner ſelbſt als eines ſolchen bewuſst iſt. Ein ſolches iſt die Materie nicht; durch dieſelbe wird ſich alſo auch das Ich nicht als Ich zum Object. Nun iſt aber die Transſcendental-Philoſophie erſt dann vollendet, wenn das Ich ſich ſelbſt ebenſo zum Object wird, wie es dem Philoſophen wird. Alſo kann auch der Kreis dieſer Wiſſenſchaft mit der gegenwärtigen Epoche nicht geſchloſſen ſeyn.

Das Reſultat der bis jetzt angeſtellten Vergleichung iſt, daſs die drey Momente in der Conſtruction der Materie den drey Acten in der Intelligenz wirklich entſprechen. Wenn alſo jene drey Momente der Natur, eigentlich drey Momente in der Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns ſind, ſo iſt offenbar genug, daſs wirklich alle Kräfte des Univerſums zuletzt auf vorſtellende Kräfte zurückkommen, ein Satz, auf welchem der Leibnitziſche Idealismus beruht, der, gehörig verſtanden, vom transſcendentalen in der That nicht verſchieden iſt. Wenn Leibnitz die Materie den Schlafzuſtand der Monaden, oder wenn ſie Hemſterhuis den geronnenen Geiſt nennt, ſo liegt in dieſen Ausdrücken ein Sinn, der ſich aus den jetzt vorgetragenen Grundſätzen ſehr leicht einſehen läſst. In der That iſt die Materie nichts anders, als der Geiſt im Gleichgewicht ſeiner Thätigkeiten angeſchaut. Es braucht nicht weitläuftig gezeigt zu werden, wie durch dieſe Aufhebung alles Dualismus, oder alles reellen Gegenſatzes zwiſchen Geiſt

und Materie, indem dieſe ſelbſt nur der erloſchene Geiſt, oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, iſt, einer Menge verwirrender Unterſuchungen über das Verhältniſs beyder ein Ziel geſetzt wird.

Eben ſo wenig bedarf es einer weitern Auseinanderſetzung, um zu zeigen, daſs dieſe Anſicht zu weit höhern Begriffen über das Weſen und die Dignität der Materie führt, als alle andern, z. B. die atomiſtiſche, welche die Materie aus Atomen zuſammenſetzt, ohne daran zu denken, daſs wir dadurch ihrem eigentlichen Weſen um keinen Schritt näher kommen, indem die Atomen ſelbſt nur Materie ſind.

Die a priori abgeleitete Conſtruction der Materie giebt die Grundlage zu einer allgemeinen Theorie der Naturerſcheinungen, in welcher man Hoffnung hat, ſich aller Hypotheſen und Erdichtungen entſchlagen zu können, deren die atomiſtiſche Phyſik nie aufhören wird zu bedürfen. Ehe der atomiſtiſche Phyſiker nur wirklich bis zur Erklärung einer Naturerſcheinung kommt, iſt er genöthigt, eine Menge Vorausſetzungen zu machen, z. B. von Materien, denen er ganz willkührlich und ohne den geringſten Beweis eine Menge Eigenſchaften zuſchreibt, blos deſswegen, weil er gerade dieſe, und keine andern zur Erklärung brauchen kann. Da es einmal ausgemacht iſt, daſs die letzten Urſachen der

natürlichen Erſcheinungen durch Hülfe der Erfahrung niemals erforſcht werden können; ſo bleibt nichts übrig, als entweder überall darauf Verzicht zu thun, ſie zu kennen, oder dieſelben gleich der atomiſtiſchen Phyſik zu erdichten, oder aber ſie a priori aufzufinden, welches die einzige Quelle eines Wiſſens iſt, die uns auſſer der Erfahrung übrig bleibt.

Zweyte Epoche.

Von der productiven Anſchauung bis zur Reflexion.

Vorerinnerung.

Die erſte Epoche ſchlieſst mit der Erhebung des Ichs zur Intelligenz. Die beyden völlig getrennten und in ganz verſchiedenen Sphären befindlichen Thätigkeiten ſind durch die dritte in ſie eingreifende wieder in Ein und daſſelbe Product geſetzt. Durch dieſes Eingreifen einer dritten Thätigkeit in beyde wird auch die Thätigkeit des Dings wieder zu einer Thätigkeit des Ichs, welches eben dadurch ſelbſt zur Intelligenz erhoben wird.

Aber das Ich, indem es anſchauend iſt, iſt auch im Produciren völlig gefeſſelt und gebunden, und kann nicht zugleich Anſchauendes ſeyn und Angeſchautes. Die Production iſt nur darum eine völlig blinde und bewuſstloſe. Nach der hinlänglich bekannten Methode der Transſcendentalphiloſophie tritt alſo jetzt die Frage ein, wie das Ich, welches bis jetzt blos für uns anſchauend und In-

telligenz ist, dasselbe auch für sich selbst werde, oder als solches sich anschaue. Nun läfst sich aber schlechterdings kein Grund denken, der das Ich bestimmte, sich selbst als productiv anzuschauen, wenn nicht in der Production selbst ein Grund liegt, der die ideelle im Produciren mitbegriffene Thätigkeit des Ichs in sich zurücktreibt, und sie dadurch über das Product hinauszugehen veranlafst. Die Frage, wie das Ich sich selbst als productiv erkenne, ist also gleichbedeutend mit der, wie das Ich dazu komme, sich selbst von seiner Production loszureiffen, und über dieselbe hinauszugehen.

Ehe wir uns auf die Beantwortung dieser Frage selbst einlassen, wird folgende Anmerkung dienen, einen vorläufigen Begriff von dem Inhalt der nächsten Epoche zu geben.

Der ganze Gegenstand unserer Untersuchung ist nur die Erklärung des Selbstbewufstseyns. Alle Handlungen des Ichs, die wir bisher abgeleitet haben, oder ferner ableiten werden, sind nur die Mittelglieder, durch welche hindurch unser Object zum Selbstbewufstseyn gelangt. Das Selbstbewufstseyn ist selbst ein bestimmtes Händeln, also müssen auch alle jene Mittelglieder bestimmte Handlungen seyn. Aber durch jede bestimmte Handlung entsteht dem Ich ein bestimmtes Product. Nun war es dem Ich nicht um das Product, sondern um sich selbst zu thun. Es will nicht das Product, sondern in

dem Product ſich ſelbſt anſchauen. Nun wäre es aber möglich, und es iſt, wie ſich bald zeigen wird, ſogar nothwendig, daſs dem Ich eben durch das Streben in der Production ſich ſelbſt anzuſchauen, die Bedingung eines neuen Products entſtehe, und ſo in's Unendliche fort, wenn nicht etwa eine neue, bis jetzt unbekannte Begräntztheit hinzukommt, dergeſtalt, daſs wir nicht einſehen können, wie das Ich, nachdem es einmal in's Produciren gerathen iſt, aus demſelben je wieder herauskomme, da die Bedingung alles Producirens, und der Mechanismus deſſelben beſtändig wieder hergeſtellt wird.

Indem wir alſo zu erklären verſuchen, wie das Ich aus der Production heraustrete, werden wir unſer Object vielmehr in eine ganze Reihe von Productionen verwickeln. Wir werden alſo die Hauptaufgabe dieſer Epoche nur ſehr indirect auflöſen können, und eben ſo wie unſerem Object wird uns ſtatt deſſen, was wir ſuchten, ſo lange etwas ganz anderes entſtehen, bis wir uns etwa durch eine aus abſoluter Spontaneität geſchehende Reflexion aus dieſem Kreis herausverſetzen. Zwiſchen dieſem Punct der abſoluten Reflexion, und dem gegenwärtigen Punct des Bewuſstſeyns liegt als Zwiſchenglied die ganze Mannichfaltigkeit der objectiven Welt, ihrer Producte und Erſcheinungen.

Da unſere ganze Philoſophie auf dem Standpunct der Anſchauung, nicht auf dem der Refle-

xion ſteht, auf welchem z. B. Kant mit ſeiner Philoſophie befindlich iſt, ſo werden wir auch die jetzt beginnende Reihe von Handlungen der Intelligenz als Handlungen, nicht etwa als Begriffe von Handlungen, oder als Categorieen ableiten. Denn wie jene Handlungen zur Reflexion gelangen, iſt die Aufgabe einer ſpätern Epoche des Selbſtbewuſstſeyns.

D.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme, ſich ſelbſt als productiv anzuſchauen?

Auflöſung.

I.

Darauf, daſs das Ich ſich anſchaue als einfache Thätigkeit, müſsen wir Verzicht thun, nachdem es einmal producirend geworden iſt. Daſs es ſich aber als producirend anſchaue, läſst ſich nicht denken, wenn ihm nicht unmittelbar durch die Production wieder eine ideelle Thätigkeit entſteht, vermöge welcher es ſich in derſelben anſchaut.

Es werde alſo indeſs nur als Hypotheſe angenommen, das Ich habe eine Anſchauung ſeiner ſelbſt in ſeinem Produciren, um indeſs die Bedingungen einer ſolchen Anſchauung zu finden. Finden ſich dieſe Bedingungen im Bewuſstſeyn etwa wirklich vor, ſo werden wir alsdann ſchlieſsen, daſs eine ſolche Anſchauung wirklich ſtatthabe, und das Reſultat derſelben zu finden ſuchen.

Soll das Ich ſich ſelbſt als producirend anſchauen, ſo muſs es, dieſs iſt das erſte, was wir hier-

über feſtſetzen können, nothwendig ſich zugleich von ſich ſelbſt, inſofern es nicht producirend iſt, unterſcheiden. Denn indem es ſich als producirend anſchaut, ſchaut es ſich ohne Zweifel an als ein Beſtimmtes, aber es kann ſich nicht als ein Beſtimmtes anſchauen, ohne ſich etwas anders entgegenzuſetzen, was es gleichfalls ſeyn könnte. —

Um die Unterſuchung zu erleichtern, fragen wir ſogleich, was denn jenes Nichtproducirende im Ich ſeyn werde, dem das Producirende entgegengeſetzt werden muſs? Es läſst ſich hier ſchon ſo viel wenigſtens einſehen. Das Ich, inſofern es producirend iſt, iſt nicht eine einfache, ſondern eine zuſammengeſetzte Thätigkeit, (in dem Sinn des Worts, in welchem man z. B. von einer zuſammengeſetzten Bewegung in der Mechanik ſpricht). Das Nichtproducirende im Ich muſs alſo dem Productiven als einfache Thätigkeit entgegengeſetzt werden.

Aber ferner, die productive und dieſe einfache Thätigkeit müſsen, um einander entgegengeſetzt zu werden, zugleich wieder in einem höhern Begriffe zuſammenſtimmen. In Bezug auf denſelben müſsen beyde als Eine Thätigkeit, ihre Verſchiedenheit alſo als etwas blos Zufälliges erſcheinen. Es müſste ſich zeigen, daſs, irgend etwas geſetzt, beyde Thätigkeiten verſchieden, irgend etwas nicht geſetzt, beyde Thätigkeiten identiſch ſind.

Es müfsten ferner wieder drey Thätigkeiten im Ich feyn, eine einfache und eine zufammengefetzte, und eine dritte, welche beyde von einander unterfchiede, und aufeinander bezöge. Diefe dritte Thätigkeit mufs nun nothwendig felbft eine einfache feyn, denn ohne das könnte fie die zufammengefetzte nicht als folche unterfcheiden. Jene einfache Thätigkeit, auf welche die zufammengefetzte bezogen wird, ift alfo zugleich die beziehende, und wenn die beziehende charakterifirt ift, fo ift es auch die, welche bezogen wird.

Nun kann aber die beziehende Thätigkeit keine andere feyn, als die oben von uns poftulirte, unmittelbar durch die Production wieder entftehende ideelle Thätigkeit. Diefe geht ebendefswegen, weil fie ideell ift, nur auf das Ich felbft, und ift nichts anders, als jene einfache anfchauende Thätigkeit, die wir gleich anfangs in das Ich gefetzt haben.

Der Beziehungsgrund beyder Thätigkeiten wäre alfo der, dafs fie beyde anfchauend, der Unterfcheidungsgrund aber, dafs die Eine eine einfache, die Andere eine zufammengefetzte anfchauende Thätigkeit ift.

Sollen beyde Thätigkeiten als anfchauend gefetzt werden, fo müfsen beyde aus Einem Princip entfprungen feyn. Die Bedingung, unter welcher

beyde verſchieden ſind, muſs alſo in Bezug auf das Princip als zufällig erſcheinen. Dieſes Zufällige iſt beyden gemein; was alſo zufällig iſt für die productive, iſt auch zufällig für die einfache. Läſst ſich nun in der Production ein Zufälliges finden, was zugleich die gemeinſchaftliche Gräntze beyder Thätigkeiten machen könnte?

Um dieſs zu erfahren, kehre man die Frage um. Was iſt denn das Weſentliche, Nothwendige in der Production? Das Nothwendige iſt, was Bedingung des Producirens ſelbſt iſt, das Zufällige, oder Accidentelle wird ſonach das Entgegengeſetzte, alſo das Einſchränkende, oder Begräntzende der Production ſeyn.

Das Einſchränkende der Production iſt die dem Ich entgegengeſetzte Thätigkeit des Dings an ſich. Aber dieſe kann für die Production nicht zufällig ſeyn, denn ſie iſt nothwendige Bedingung des Producirens. Nicht alſo das Einſchränkende ſelbſt wird das Zufällige ſeyn, ſondern das Einſchränkende des Einſchränkenden.

Deutlicher. Die Thätigkeit des Dings an ſich erklärt mir nur überhaupt eine Einſchränkung der jetzt productiven Thätigkeit, nicht das Zufällige dieſer Beſchränkung, oder daſs die Einſchränkung dieſe beſtimmte iſt. Die Thätigkeit des Dings an

ſich iſt an und für ſich eben ſo wenig begräntzt, als die des Ichs.

Daſs die Thätigkeit des Dings an ſich das Begräntzende des Ichs iſt, erklärt ſich daraus, daſs ſie ihm entgegengeſetzt iſt, daſs ſie aber das Ich auf beſtimmte Art begräntzt, was ſelbſt nicht möglich iſt, ohne daſs ſie gleichfalls begräntzt ſey, dieſs läſst ſich nicht mehr aus jener Entgegenſetzung herleiten. Sie könnte dem Ich immerhin entgegengeſetzt ſeyn, ohne es auf dieſe beſtimmte Art zu ſeyn.

Das Nothwendige der Production liegt alſo in der Entgegenſetzung überhaupt, das Zufällige in der Gräntze der Entgegenſetzung. Aber dieſe iſt nichts anders, als die zwiſchen dem Ich und dem Ding liegende gemeinſchaftliche Gräntze. Die Gräntze iſt gemeinſchaftlich, d. h. ſie iſt Gräntze ebenſowohl für das Ding, als für das Ich.

Ziehen wir unſre Schlüſse zuſammen, ſo erhalten wir als Reſultat folgendes. Die beyden, im Princip identiſchen, anſchauenden Thätigkeiten ſind unterſchieden durch die zufällige Gräntze des Ichs und des Dings an ſich, oder: was Gräntze des Ichs und des Dings iſt, iſt auch die Gräntze jener beyden anſchauenden Thätigkeiten.

Die einfache anſchauende Thätigkeit hat nur

das Ich ſelbſt zum Object, die zuſammengeſetzte das Ich und das Ding zugleich. Die letztere geht ebendeſswegen zum Theil über die Gräntze, oder ſie iſt in- und auſserhalb der Gräntze zugleich. Nun iſt aber das Ich nur diesſeits der Gräntze Ich, denn jenſeits der Gräntze hat es ſich für ſich ſelbſt in das Ding an ſich verwandelt. Die Anſchauung, die über die Gräntze hinausgeht, geht alſo zugleich über das Ich ſelbſt hinaus, und erſcheint inſofern als äuſsere Anſchauung. Die einfache anſchauende Thätigkeit bleibt innerhalb des Ichs, und kann inſofern innere Anſchauung heiſsen.

Das Verhältniſs beyder anſchauenden Thätigkeiten iſt ſonach folgendes. Die einzige Gräntze der innern und äuſsern Anſchauung iſt die Gräntze des Ichs und des Dings an ſich. Dieſe Gräntze hinweggenommen, flieſsen innere und äuſsere Anſchauung zuſammen. Der äuſsere Sinn fängt da an, wo der innere aufhört. Was uns als Object des äuſsern erſcheint, iſt nur ein Begräntzungspunct des innern, beyde, äuſserer und innerer Sinn, ſind alſo auch urſprünglich identiſch, denn der äuſsere iſt nur der begräntzte innere. Der äuſsere Sinn iſt nothwendig auch innerer, da hingegen der innere nicht nothwendig auch äuſserer iſt. Alle Anſchauung iſt in ihrem Princip intellectuell, daher die objective Welt nur die unter Schranken erſcheinende intellectuelle. —

Das Reſultat der ganzen Unterſuchung beſteht in folgendem. Soll das Ich ſich ſelbſt anſchauen als producirend, ſo müſsen erſtens innere und äuſsere Anſchauung in ihm ſich trennen, zweytens es muſs eine Beziehung beyder aufeinander ſtatt finden. Es entſteht alſo zunächſt die Frage, was denn das Beziehende der beyden Anſchauungen ſeyn werde?

Das Beziehende iſt nothwendig etwas beyden Gemeinſchaftliches. Nun hatte aber die innere Anſchauung nichts gemein mit der äuſsern als äuſserer, wohl aber hat umgekehrt die äuſsere Anſchauung etwas gemein mit der innern, denn der äuſsere Sinn iſt auch innerer. Das Beziehende des äuſsern und innern Sinns iſt alſo ſelbſt wieder der innere Sinn.

Wir fangen hier zuerſt an zu begreifen, wie das Ich etwa dazu kommen könnte, äuſsere und innere Anſchauung ſich entgegenzuſetzen und auf einander zu beziehen. Dieſs würde nämlich nie geſchehen, wenn nicht das Beziehende, der innere Sinn, ſelbſt mitbegriffen wäre in der äuſsern Anſchauung, als das eigentlich thätige und conſtruirende Princip; denn, wenn der äuſsere Sinn der begränzte innere iſt, ſo werden wir dagegen den innern als ſolchen als urſprünglich unbegränzbar ſetzen müſsen. Der innre Sinn iſt daher nichts anders, als die gleich anfangs in das Ich geſetzte unbegränzbare Tendenz des Ichs, ſich ſelbſt anzuſchauen, welche hier nur zuerſt als innerer Sinn unterſchieden wird, alſo die-

ſelbe Thätigkeit, welche im vorhergehenden Act unmittelbar durch ihr Hinausgehen über die Gräntze begräntzt wurde.

Sollte das Ich ſich ſelbſt in der äuſsern Anſchauung als anſchauend erkennen, ſo müſste es die äuſsere Anſchauung beziehen auf die jetzt wieder hergeſtellte ideelle, die aber nun als innere erſcheint. Aber das Ich ſelbſt iſt nur dieſe ideelle Anſchauung, denn die zugleich ideelle und reelle iſt etwas ganz anders, alſo wäre Beziehendes, und das, worauf bezogen wird, in dieſer Handlung Eins und daſſelbe. Nun könnte freylich die äuſsere Anſchauung bezogen werden auf die innere, denn beyde ſind verſchieden, und doch iſt wiederum ein Grund der Identität zwiſchen beyden. Aber das Ich kann die äuſsere Anſchauung nicht beziehen auf die innere als innere, denn es kann nicht in einer und derſelben Handlung die äuſsere Anſchauung auf ſich beziehen, und indem es bezieht, zugleich wieder auf ſich als Beziehungsgrund reflectiren. Es könnte alſo die äuſsere Anſchauung nicht auf die innere, als innere, beziehen, denn es wäre, nach der Vorausſetzung, ſelbſt nichts als innere Anſchauung; und ſollte es die innere Anſchauung anerkennen als ſolche, ſo müſste es noch etwas anders als dieſe ſeyn.

In der vorhergehenden Handlung war das Ich producirend, aber Producirendes und Producirtes fielen in Eins zuſammen, das Ich und ſein Object

waren Eins und daſſelbe. Wir ſuchen jetzt eine Handlung, in welcher das Ich ſich als Producirendes erkennen ſollte. Wäre dieſs möglich, ſo würde von einem Angeſchauten gar nichts im Bewuſstſeyn vorkommen. Aber die productive Anſchauung könnte, wenn ſie erkannt würde, als ſolche nur im Gegenſatz gegen die innere erkannt werden. Nun würde aber die innere ſelbſt nicht anerkannt werden als innere, ebendeſswegen weil das Ich in dieſer Handlung ſonſt nichts wäre, als innere Anſchauung, alſo könnte auch die äuſsere Anſchauung nicht anerkannt werden als ſolche, und da ſie nur als äuſsere Anſchauung anerkennbar iſt, überhaupt nicht anerkannt werden als Anſchauung. Mithin würde von dieſer ganzen Handlung im Bewuſstſeyn nichts zurückbleiben, als auf der einen Seite das Angeſchaute (losgetrennt von der Anſchauung), auf der andern das Ich als ideelle Thätigkeit, die aber jetzt innerer Sinn iſt.

Im empiriſchen Bewuſstſeyn kommt von einer äuſsern Anſchauung als Act ſchlechthin nichts vor, und darf nichts vorkommen, es iſt aber eine ſehr wichtige Unterſuchung, wie in demſelben das Object und der noch immer unbegräntzte und, wie z. B. in Entwerfung von Schematen u. ſ. w., völlig freye innere Sinn neben einander beſtehen können. — Ebenſowenig als die äuſsere Anſchauung als Act, kommt auch das Ding an ſich im Bewuſstſeyn vor, es iſt, durch das ſinnliche Object aus dem Bewuſst-

seyn verdrungen, blos ideeller Erklärungsgrund des Bewufstseyns, und liegt wie das Handeln der Intelligenz selbst für die Intelligenz jenseits des Bewufstseyns. Als Erklärungsgrund braucht das Ding an sich nur eine Philosophie, die einige Stuffen höher steht, als das empirische Bewufstseyn. Der Empirismus wird sich nie soweit versteigen. Kant hat durch das Ding an sich, das er in die Philosophie einführte, wenigstens den ersten Anstofs gegeben, der die Philosophie über das gemeine Bewufstseyn hinaus führen konnte, und wenigstens angedeutet, dafs der Grund des im Bewufstseyn vorkommenden Objects nicht selbst wieder im Bewufstseyn liegen könne, nur dafs er nicht einmal deutlich gedacht, geschweige denn erklärt hat, dafs jener jenseits des Bewufstseyns liegende Erklärungsgrund am Ende doch nur unsere eigene ideelle, zum Ding an sich nur hypostasirte Thätigkeit sey.

II.

Das Resultat der hypothetisch angenommenen Beziehung wäre das sinnliche Object (getrennt von der Anschauung als Act) auf der einen Seite, und der innere Sinn auf der andern. Beydes zusammen macht das Ich empfindend mit Bewufstseyn. Denn was wir innern Sinn nennen, ist nichts anders, als das mit Bewufstseyn Empfindende im Ich. Im ursprünglichen Act der Empfindung war das Ich empfindend, ohne es für sich selbst zu seyn, d. h. es

war empfindend ohne Bewufstſeyn. Durch den eben abgeleiteten Act, von welchem aber aus den angezeigten Gründen im Ich nichts zurückbleiben kann, als das ſinnliche Object auf der einen, und der innere Sinn auf der andern Seite, zeigt es ſich, daſs das Ich durch die productive Anſchauung empfindend wird mit Bewufstſeyn.

Nach dem hinlänglich bekannten Gang der Transſcendental-Philoſophie muſs alſo die Aufgabe, wie das Ich ſich als producirend erkenne, jetzt ſo beſtimmt werden: wie das Ich ſich als empfindend mit Bewufstſeyn zum Object werde? Oder, da Empfindung mit Bewufstſeyn und innerer Sinn daſſelbe iſt, wie das Ich auch als innerer Sinn ſich zum Object werde?

Die ganze Folge der Unterſuchung wird alſo jene eben (I) abgeleitete Handlung der Beziehung zum Object haben, und dieſelbe begreiflich zu machen ſuchen müſsen.

Es iſt leicht, folgendes einzuſehen. Das Ich kann ſich ſelbſt als empfindend mit Bewufstſeyn nur dadurch unterſcheiden, daſs es das Object als das blos Angeſchaute, mithin Bewufstloſe, ſich ſelbſt als dem Bewufsten, (mit Bewufstſeyn empfindenden), entgegenſetzt.

Nun iſt das Object, transſcendental angeſehen,

nichts anders, als die äufsere oder productive Anſchauung ſelbſt. Nur das Ich kann ſich dieſer Anſchauung nicht als ſolcher bewufst werden. Das Object mufs alſo dem innern Sinn ebenſo entgegengeſetzt ſeyn, wie ihm der äufsere Sinn entgegengeſetzt war. Aber die Entgegenſetzung beyder Anſchauungen, der innern und äufsern, machte allein die zwiſchen beyden befindliche Gräntze. Das Object iſt alſo nur Object, inſofern es durch dieſelbe Gräntze begräntzt iſt, durch welche innerer und äufserer Sinn geſchieden waren, welche alſo jetzt nicht mehr Gräntze des innern und äufsern Sinns, ſondern Gräntze des mit Bewufstſeyn empfindenden Ichs und des völlig bewufstloſen Objects iſt.

Das Ich kann ſich alſo das Object nicht entgegenſetzen, ohne die Gräntze als Gräntze anzuerkennen. Wie iſt denn nun die Gräntze beſtimmt worden? — Als zufällig in jeder Rückſicht, zufällig für das Ding, wie für das Ich. Inwiefern iſt ſie aber überhaupt Gräntze für das Ich? Sie iſt nicht etwa Gräntze der Thätigkeit, ſondern Gräntze des Leidens im Ich, verſteht ſich des Leidens im realen und objectiven Ich. Die Paſſivität des Ichs wurde ebendadurch begräntzt, dafs ihr Grund in ein Ding an ſich geſetzt wurde, was nothwendig ſelbſt ein begräntztes war. Was aber Gräntze für das Ding an ſich (die ideelle Thätigkeit) iſt, iſt Gräntze der Paſſivität des reellen Ichs, nicht ſeiner

Activität, denn diese ist schon durch das Ding an sich selbst eingeschränkt.

Was die Gräntze für das Ding sey, beantwortet sich nun von selbst. Ich und Ding sind sich so entgegengesetzt, dass, was Passivität im einen, Activität im andern ist. Ist also die Gräntze, Gräntze der Passivität des Ichs, so ist sie nothwendig Gräntze der Activität des Dings, und nur insofern gemeinschaftliche Gräntze beyder.

Die Gräntze kann also auch als Gräntze nur anerkannt werden, wenn sie als Gräntze der Activität des Dings anerkannt wird. Es fragt sich, wie dies zu denken sey?

Durch die Gräntze soll die Activität des Dings eingeschränkt werden, und sie soll nicht etwa nur dem Ich, sondern ebenso auch dem Ding zufällig seyn. Ist sie dem Ding zufällig, so muss das Ding ursprünglich und an und für sich unbegräntzte Thätigkeit seyn. Dass also die Activität des Dings eingeschränkt wird, muss unerklärbar seyn aus ihm selbst, also erklärbar nur aus einem Grund ausser ihm.

Wo ist dieser Grund zu suchen? Im Ich? Allein diese Erklärung lässt sich auf dem gegenwärtigen Standpunct gar nicht mehr machen. Dass das Ich unbewusst auch wieder Ursache dieser Begräntzung des Dings, (der ideellen Thätigkeit), und dadurch

seiner eignen Passivität, d. h. wie sich bald zeigen wird, seiner besondern Begräntztheit ist, kann das Ich selbst nicht wissen. Dass also die Activität des Dings, und dadurch mittelbar die Passivität des Ichs begräntzt ist, davon kann das Ich selbst den Grund in nichts suchen, als in etwas, das jetzt ganz ausserhalb des Bewusstseyns liegt, aber doch in den gegenwärtigen Moment des Bewusstseyns mit eingreift. So gewiss also das Ich die Gräntze anerkennen muss als Gräntze, so gewiss muss es auch über die Gräntze hinausgehen, und ihren Grund in etwas suchen, was jetzt nicht mehr in's Bewusstseyn fällt. Dieses Unbekannte, was wir indess durch A bezeichnen wollen, liegt also nothwendig jenseits des Producirens vom gegenwärtigen Object, was wir durch B bezeichnen können. Indem also das Ich B producirte, musste A schon seyn. Im gegenwärtigen Moment des Bewusstseyns ist also an demselben nichts mehr zu ändern, es ist gleichsam aus der Hand des Ichs, denn es liegt jenseits seines gegenwärtigen Handelns, und ist für das Ich unveränderlich bestimmt. Ist A einmal gesetzt, so muss auch B gerade so und nicht anders gesetzt werden, als es nun eben gesetzt ist. Denn A enthält den Grund seiner bestimmten Begräntztheit.

Aber dieses Grunds A ist sich das Ich jetzt nicht mehr bewusst. Die bestimmte Begräntztheit von B wird also zwar für das Ich eine zufällige seyn, weil es sich des Grunds derselben nicht bewusst ist,

aber für uns, die wir um denſelben wiſſen, eine nothwendige. —

Zur Erläuterung noch folgende Bemerkung! — Daſs B dieſes beſtimmte iſt, ſoll ſeinen Grund in einem A haben, was jetzt ganz auſserhalb des Bewuſstſeyns liegt. Aber daſs dieſes A dieſes beſtimmte iſt, hat vielleicht ſeinen Grund wieder in etwas anderem, das noch weiter zurück liegt, und ſo vielleicht in's Unendliche zurück, wenn wir nicht etwa auf einen allgemeinen Grund kommen, der die ganze Reihe beſtimmt. Dieſer allgemeine Grund kann nun nichts anders ſeyn, als was wir gleich zu Anfang die Begräntztheit in der Begräntztheit genannt haben, welche aber bis jetzt noch nicht vollſtändig abgeleitet, deren Grund aber, ſo viel wir ſchon hier einſehen können, einzig auf jener gemeinſchaftlichen Gräntze, der ideelen und reellen Thätigkeit, beruht. —

Soll das Ich die Gräntze zwiſchen ſich und dem Object anerkennen als zufällig, ſo muſs es dieſelbe anerkennen als bedingt durch etwas, das ganz auſser dem gegenwärtigen Moment liegt. Es fühlt ſich alſo zurückgetrieben auf einen Moment, deſſen es ſich nicht bewuſst werden kann. Es fühlt ſich zurückgetrieben, denn es kann nicht wirklich zurück. Es iſt alſo im Ich ein Zuſtand des Nichtkönnens, ein Zuſtand des Zwangs. Was den Grund des beſtimmten Begräntztſeyns von B enthält, iſt ſchon

realiter und unabhängig vom Ich vorhanden. Es wird alſo im Ich im Bezug auf A nur ein ideelles Produciren, oder ein Reproduciren ſtattfinden. Aber alles Reproduciren iſt frey, weil es eine ganz ideelle Thätigkeit iſt. A muſs zwar gerade ſo beſtimmt ſeyn, daſs es den Grund des beſtimmten Begräntztſeyns von B enthält, im Reproduciren von A wird alſo das Ich zwar nicht material, aber doch formal frey ſeyn. Dagegen war es im Produciren von B weder materialiter noch formaliter frey, denn nachdem einmal A war, muſste es B gerade als ein ſo beſtimmtes produciren, und konnte an ſeiner Stelle nichts anders produciren. Das Ich iſt alſo hier in einer und derſelben Handlung zugleich formaliter frey, nnd formaliter gezwungen. Eins iſt durch das andere bedingt. Das Ich könnte ſich in Anſehung von B nicht gezwungen fühlen, wenn es nicht zurückgehen könnte auf einen frühern Moment, wo B noch nicht war, wo es ſich in Anſehung deſſelben frey fühlte. Aber umgekehrt auch, es würde ſich nicht zurückgetrieben fühlen, wenn es ſich nicht in dem gegenwärtigen gezwungen fühlte.

Der Zuſtand des Ichs im gegenwärtigen Moment iſt alſo kurz dieſer. Es fühlt ſich zurückgetrieben auf einen Moment des Bewuſstſeyns, in den es nicht zurückkehren kann. Die gemeinſchaftliche Gräntze des Ichs und des Objects, der Grund der zweyten Begräntztheit, macht die Gräntze des gegenwärtigen, und eines vergangenen Moments. Das Gefühl

dieſes Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, iſt das Gefühl der Gegenwart. Das Ich findet ſich alſo im erſten Moment ſeines Bewuſstſeyns ſchon in einer Gegenwart begriffen. Denn es kann das Object nicht ſich entgegenſetzen, ohne ſich eingeſchränkt, und gleichſam contrahirt zu fühlen auf Einen Punct. Dieſes Gefühl iſt kein anders, als was man durch das Selbſtgefühl bezeichnet. Mit demſelben fängt alles Bewuſstſeyn an, und durch daſſelbe ſetzt ſich das Ich zuerſt dem Object entgegen.

Im Selbſtgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewuſstſeyn verbundene Empfindung ſich ſelbſt zum Object. Es iſt ebendeſswegen von der Empfindung völlig verſchieden, in welcher nothwendig etwas vom Ich verſchiedenes vorkommt. In der vorhergehenden Handlung war das Ich innerer Sinn, aber ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn.

Wie wird denn nun aber das Ich ſich als innerer Sinn zum Object? Einzig und allein dadurch, daſs ihm die Zeit (nicht die Zeit, inſofern ſie ſchon äuſserlich angeſchaut wird, ſondern die Zeit als bloſser Punct, als bloſse Gräntze) entſteht. Indem das Ich ſich das Object entgegenſetzt, entſteht ihm das Selbſtgefühl, d. h. es wird ſich als reine Intenſität, als Thätigkeit, die nur nach einer Dimenſion ſich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punct zuſammengezogen iſt, zum Object, aber

eben dieſe nur nach einer Dimenſion ausdehnbare Thätigkeit iſt, wenn ſie ſich ſelbſt Object wird, Zeit. Die Zeit iſt nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, ſondern das Ich ſelbſt iſt die Zeit, in Thätigkeit gedacht.

Da nun das Ich in derſelben Handlung ſich das Object entgegenſetzt, ſo wird ihm das Object als Negation aller Intenſität, d. h. es wird ihm als reine Extenſität erſcheinen müſsen.

Das Ich kann alſo das Object ſich nicht entgegenſetzen, ohne daſs in ihm innere und äuſsere Anſchauung ſich trennen, nicht nur, ſondern auch als ſolche zum Object werden.

Nun iſt aber die Anſchauung, durch welche der innere Sinn ſich zum Object wird, die Zeit, (es iſt hier aber von der reinen Zeit die Rede, d. h. von der Zeit in ihrer völligen Unabhängigkeit vom Raum), die Anſchauung, wodurch der äuſsere Sinn ſich zum Object wird, der Raum. Alſo kann das Ich ſich das Object nicht entgegenſetzen, ohne daſs ihm auf der einen Seite durch die Zeit der innere, auf der andern durch den Raum der äuſsere Sinn zum Object werde.

III.

In der erſten Conſtruction des Objects war innerer und äuſserer Sinn zugleich begriffen. Das

Object erscheint als reine Extensität, nur wenn der äussere Sinn dem Ich zum Object wird, weil es nämlich der innere Sinn selbst ist, welchem der äussere zum Object wird, also beyde nicht mehr vereinigt seyn können, welches aber in der ursprünglichen Construction nicht der Fall war. Das Object ist also weder blos innerer, noch blos äusserer Sinn, sondern innerer und äusserer Sinn zugleich, so, dass beyde wechselseitig durcheinander eingeschränkt wurden.

Um also das Object als die Vereinigung der beyden Anschauungsarten genauer, als es bisher geschehen ist, zu bestimmen, müssen wir die entgegengesetzten Glieder der Synthesis strenger noch, als bisher geschehen, unterscheiden.

Was ist denn also innerer Sinn, und was ist äusserer, beyde in ihrer Uneingeschränktheit gedacht?

Der innere Sinn ist nichts anders, als die in sich selbst zurückgetriebene Thätigkeit des Ichs. Denken wir uns den innern Sinn als schlechthin uneingeschränkt durch den äussern, so wird das Ich im höchsten Zustand des Gefühls, seine ganze unbegränzbare Thätigkeit gleichsam concentrirt seyn auf einen einzigen Punct. Denken wir uns dagegen den äussern Sinn als uneingeschränkt durch den innern, so wäre er absolute Negation aller in-

tensität, das Ich wäre ganz aufgelöst, es wäre kein Widerstand in ihm.

Der innere Sinn also in seiner Uneingeschränktheit gedacht, wird repräsentirt durch den Punct, durch die absolute Gränze, oder durch das Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum. Denn die Zeit an und für sich gedacht, ist nur die absolute Gränze, daher die erste Synthesis der Zeit mit dem Raum, die aber bis jetzt noch gar nicht abgeleitet ist, nur durch die Linie, oder durch den expändirten Punct ausgedrückt werden kann.

Das Entgegengesetzte des Puncts, oder die absolute Extensität, ist die Negation aller Intensität, der unendliche Raum, gleichsam das aufgelöste Ich.

Im Object selbst, d. h. im Producirten, können also Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt von einander entstehen. Beyde sind sich entgegengesetzt, ebendeswegen, weil sie einander wechselseitig einschränken. Beyde für sich sind gleich unendlich nur im entgegengesetzten Sinn. Die Zeit wird nur durch den Raum, der Raum nur durch die Zeit endlich. Eins wird durch das andere endlich, heißt, Eins wird durch das Andere bestimmt und gemessen. Daher das ursprüngliche Maas der Zeit, der Raum, den ein gleichförmig

bewegter Körper in ihr durchläuft, das urſprünglichſte Maaſs des Raums, die Zeit, welche ein gleichförmig bewegter Körper braucht, ihn zu durchlaufen. Beyde zeigen ſich alſo als abſolut unzertrennlich.

Nun iſt aber der Raum nichts anders, als der zum Object werdende äuſsere Sinn, die Zeit nichts anders, als der zum Object werdende innere Sinn, was alſo von Raum und Zeit gilt, gilt auch von äuſserem und innerem Sinn. Das Object iſt äuſserer Sinn beſtimmt durch inneren Sinn. Die Extenſität iſt alſo im Object nicht bloſse Raumgröſse, ſondern Extenſität beſtimmt durch Intenſität, mit einem Wort das, was wir Kraft nennen. Denn die Intenſität einer Kraft kann nur gemeſſen werden durch den Raum, in den ſie ſich ausbreiten kann, ohne = 0 zu werden. So wie umgekehrt dieſer Raum wieder durch die Gröſse jener Kraft für den innern Sinn beſtimmt iſt. Was alſo im Object dem innern Sinn entſpricht, iſt die Intenſität, was dem äuſsern, die Extenſität. Aber Intenſität und Extenſität ſind wechſelſeitig durch einander beſtimmt. Das Object iſt nichts anders, als fixirte, blos gegenwärtige Zeit, aber die Zeit iſt fixirt einzig und allein durch den Raum, der erfüllt iſt, und die Raumerfüllung iſt beſtimmt einzig und allein durch die Zeitgröſse, die ſelbſt nicht im Raum, ſondern *extenſione prior* iſt. Was alſo die Raumerfüllung beſtimmt, hat eine bloſse

Existenz in der Zeit, was umgekehrt die Zeit fixirt, hat eine blosse Existenz im Raume. Nun ist aber dasjenige im Object, was eine blosse Existenz in der Zeit hat, eben das, wodurch das Object dem innern Sinn angehört, und die Grösse des Objects für den innern Sinn ist allein bestimmt durch die gemeinschaftliche Gräntze des innern und äussern Sinns, welche Gräntze als schlechthin zufällig erscheint. Also wird dasjenige am Object, was dem innern Sinn entspricht, oder was nur eine Grösse in der Zeit hat, als das schlechthin Zufällige, oder Accidentelle erscheinen, dasjenige hingegen, was am Object dem äussern Sinn entspricht, oder was eine Grösse in dem Raume hat, wird als das Nothwendige, oder als das Substantielle erscheinen.

So wie also das Object Extensität und Intensität zugleich ist, ebenso ist es auch Substanz und Accidens zugleich, beyde sind in ihm unzertrennlich, und nur durch beyde zusammen wird das Object vollendet.

Was am Object Substanz ist, hat nur eine Grösse im Raum, was Accidens, nur eine Grösse in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit fixirt, durch die Grösse in der Zeit wird der Raum auf bestimmte Art erfüllt.

Wenn wir nun mit diesem Resultat zurück

gehen auf die Frage, von welcher dieſe Unterſuchung ausgegangen iſt, ſo ergiebt ſich folgendes. — Das Ich muſste das Object ſich entgegenſetzen, um es als Object anzuerkennen. Aber in dieſer Entgegenſetzung wurde dem Ich äuſserer und innerer Sinn zum Object, d. h. für uns, die wir philoſophiren, liefs ſich im Ich Raum und Zeit, im Object Subſtanz und Accidens unterſcheiden. — Daſs Subſtanz und Accidens unterſcheidbar waren, beruhte alſo blos darauf, daſs dem Einen nur ein Seyn in der Zeit, dem andern nur ein Seyn in dem Raume zukommt. Nur durch das Accidentelle der Anſchauung iſt das Ich auf die Zeit überhaupt eingeſchränkt, denn die Subſtanz, da ſie nur ein Seyn im Raume hat, hat auch ein von der Zeit völlig unabhängiges Seyn, und läſst die Intelligenz in Anſehung der Zeit völlig uneingeſchränkt.

Da nun auf dieſe Art, und durch die im vorhergehenden deducirte Handlung des Ichs für den Philoſophen im Ich Raum und Zeit, im Object Subſtanz und Accidens unterſcheidbar geworden ſind, ſo fragt ſich jetzt, der bekannten Methode gemäſs, wie auch dem Ich ſelbſt Raum und Zeit, und dadurch Subſtanz und Accidens unterſcheidbar werden?

Die Zeit iſt nur der ſich zum Object werdende innere Sinn, der Raum der ihm zum Object werdende äuſsere Sinn. Sollen alſo beyde wieder zum

Object werden, so kann dies nur durch ein potenzirtes Anschauen, d. h. durch ein productives geschehen. Beyde sind Anschauungen des Ichs, die dem Ich nur dadurch wieder zum Object werden können, dass sie aus dem Ich herauskommen. Was heisst denn nun ausser dem Ich? — Das Ich ist im gegenwärtigen Moment blos innerer Sinn. Ausser dem Ich also ist, was nur für den äussern Sinn ist. Beyde, Raum und Zeit können dem Ich also nur durch Production zum Object werden, d. h. weil das Ich aufgehört hat zu produciren, (denn es ist jetzt nur innerer Sinn), dadurch, dass das Ich jetzt aufs neue producirt. — Nun sind aber in jedem Produciren Raum und Zeit ebenso wie innerer und äusserer Sinn synthetisch vereinigt. Also wäre auch durch dieses zweyte Produciren nichts gewonnen, wir stünden mit demselben wieder eben da, wo wir mit dem ersten standen, wenn nicht etwa dieses zweyte Produciren dem ersten entgegengesetzt wäre, so dass es dem Ich unmittelbar durch die Entgegensetzung gegen das erste zum Object würde. — Dass aber das zweyte dem ersten entgegengesetzt, ist nur dann zu denken, wenn etwa das erste das Einschränkende des zweyten ist. — Dass also das Ich überhaupt fortführe zu produciren, davon konnte auf keinen Fall der Grund im ersten Produciren, denn dieses ist nur das Einschränkende des Zweyten, und setzt ein Einzuschränkendes oder das Materiale des

Einſchränkens ſchon voraus, ſondern es müſste in der eigenen Unendlichkeit des Ichs liegen

Es könnte alſo nicht davon, daſs das Ich überhaupt von der gegenwärtigen Production zu einer folgenden übergeht, ſondern nur davon, daſs das folgende Object mit dieſer beſtimmten Begräntztheit producirt wird, der Grund im erſten Produciren liegen. Mit einem Wort, nur das Accidentelle des zweyten Producirens könnte durch das erſte beſtimmt ſeyn. Wir bezeichnen das erſte Produciren durch B, das zweyte durch C. Enthält nun B nur den Grund des Accidentellen in C, ſo kann es auch nur ein Accidentelles in B ſeyn, wodurch das in C beſtimmt iſt. Denn daſs C durch B auf dieſe beſtimmte Art begräntzt iſt, iſt nur dadurch möglich, daſs B ſelbſt auf beſtimmte Art begräntzt iſt, d. h. nur vermöge deſſen, was in ihm ſelbſt accidentell iſt.

Um die Unterſuchung zu erleichtern, und damit man ſogleich ſehe, wohin ſie zielt, bemerken wir, daſs wir uns der Deduction des Cauſalitätsverhältniſses nähern. Da dieſs eben ein Punct iſt, von welchem aus ſich leichter, als von vielen andern in die Art, wie im transſcendentalen Idealismus die Categorien deducirt werden, eindringen läſst, ſo möge es uns erlaubt ſeyn, eine allgemeine Reflexion über unſer Verfahren vorauszuſchicken.

Wir deduciren das Causalitätsverhältniss als die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann. Wäre die Vorstellung in der Intelligenz überhaupt stehend, bliebe die Zeit fixirt, so wäre in der Intelligenz nicht nur keine Mannichfaltigkeit von Vorstellungen, (dieſs verſteht ſich von ſelbſt), ſondern auch nicht einmal das gegenwärtige Object würde als gegenwärtig anerkannt.

Die Succession im Causalitätsverhältnisse ist eine nothwendige. Es ist überhaupt ursprünglich keine willkührliche Succession in den Vorstellungen denkbar. Die Willkühr, welche z. B. bey der Auffassung der einzelnen Theile eines Ganzen als eines organischen, oder eines Kunstproducts stattfindet, ist zuletzt selbst in einem Causalitätsverhältnisse gegründet. Ich gehe aus, von welchem Theil des erstern ich wolle, so werde ich immer vom einen auf den andern, und von diesem auf jenen zurückgetrieben, weil im Organischen alles wechselseitige Ursache und Wirkung ist. So ist es freylich beym Kunstproduct nicht, hier ist kein Theil Ursache des andern, aber doch letzt einer den andern voraus im productiven Verstande des Künstlers. So ist es überall, wo sonst die Succession in den Vorstellungen willkührlich scheint, z. B. in der Auffassung der einzelnen Theile der anorgischen Natur, in welcher gleichfalls eine allgemeine Wechselwirkung aller Theile ist.

Alle Categorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objecte selbst entstehen. Es giebt für die Intelligenz kein Object, wenn es kein Causalitätsverhältnifs giebt, und dieses Verhältnifs ist ebendefswegen von den Objecten unzertrennlich. Wenn geurtheilt wird, A sey die Urfache von B, so heifst diefs so viel: die Succeffion, die zwifchen beyden ftattfindet, findet nicht nur in meinen Gedanken, fondern in den Objecten felbft ftatt. Weder A noch B könnten überhaupt feyn, wenn fie nicht in diefem Verhältnifs wären. Hier ift alfo nicht nur eine Succeffion überhaupt, fondern eine Succeffion, die Bedingung der Objecte felbft ift. Was kann denn nun im Idealismus unter jenem Gegenfatz zwifchen dem was blos in Gedanken, und dem was in den Objecten felbft ift, verftanden werden? Die Succeffion ift eine objective, heifst idealiftifch fo viel, als: ihr Grund liegt nicht in meinem freyen und bewufsten Denken, fondern in meinem bewufstlofen Produciren. Der Grund jener Succeffion liegt nicht in uns, heifst fo viel: wir find uns diefer Succeffion nicht bewufst, ehe fie gefchieht, fondern ihr Gefchehen und das Bewufstwerden derfelben ift Eins und daffelbe. Die Succeffion mufs uns als unzertrennlich von den Erfcheinungen, fo wie diefe Erfcheinungen als unzertrennlich von jener Succeffion vorkommen. Für die Erfahrung giebt es demnach daffelbe Refultat, ob die Succeffion an die Dinge, oder ob die Dinge an die Succeffion geheftet find. Nur dafs beyde überhaupt unzer-

trennlich sind, ist das Urtheil des gemeinen Verstandes. Es ist also in der That höchst ungereimt, die Succession durch das Handeln der Intelligenz, die Objecte dagegen unabhängig von derselben entstehen zu lassen. Wenigstens sollte man beyde, die Succession wie die Objecte, für gleich unabhängig von den Vorstellungen ausgeben.

Wir kehren in den Zusammenhang zurück. Wir haben jetzt zwey Objecte B und C. Was war denn nun B? Es war Substanz und Accidens unzertrennlich vereinigt. Insofern es Substanz ist, ist es nichts anders, als die fixirte Zeit selbst; denn dadurch, dass uns die Zeit fixirt wird, entsteht uns die Substanz, und umgekehrt. Wenn es also auch eine Aufeinanderfolge in der Zeit giebt, so muss die Substanz selbst wieder das in der Zeit Beharrende seyn. Diesemnach kann die Substanz auch weder entstehen noch vergehen. Sie kann nicht entstehen, denn man setze etwas als entstehend, so muss ein Moment vorhergegangen seyn, in welchem es noch nicht war, jener Moment musste aber selbst fixirt werden, also musste in jenem Momente selbst etwas Beharrendes seyn. Also ist das jetzt Entstehende nur eine Bestimmung des Beharrenden, nicht das Beharrende selbst, welches immer dasselbe ist. Die Substanz kann eben so wenig vergehen, denn indem etwas vergeht, muss selbst etwas Beharrendes zurückbleiben, durch welches der Moment des Vergehens fixirt wird. Also war das, was verging, nicht das

Beharrende ſelbſt, ſondern nur eine Beſtimmung des Beharrenden.

Wenn alſo kein Object das andere der Subſtanz nach hervorbringen, oder vernichten kann, ſo wird auch nur das Accidentelle des folgenden Objects beſtimmt ſeyn können durch das Vorhergehende, und umgekehrt nur das Accidentelle des letztern wird das ſeyn können, wodurch das Accidentelle des erſten beſtimmt iſt.

Dadurch nun, daſs B ein Accidentelles in C beſtimmt, trennt ſich im Object Subſtanz und Accidens, die Subſtanz beharret, während die Accidenzen wechſeln — der Raum ruht, während die Zeit verflieſst, beyde werden alſo dem Ich als getrennt zum Object. Aber ebendadurch ſieht ſich auch das Ich in einen neuen Zuſtand, nämlich in den der unwillkührlichen Succeſſion der Vorſtellungen verſetzt, und dieſer Zuſtand iſt es jetzt, auf welchen die Reflexion ſich richten muſs.

„Das Accidentelle von B enthält den Grund eines Accidentellen in C. —“ Dieſs iſt abermals nur uns bekannt, die wir dem Ich zuſehen. Nun muſs aber auch die Intelligenz ſelbſt das Accidentelle von B als den Grund von dem in C anerkennen, dieſs aber iſt nicht möglich, ohne daſs beyde B und C in einer und derſelben Handlung ſich entgegengeſetzt, und wieder auf einander be-

zogen werden. Dafs ſich beyde entgegengeſetzt werden, iſt offenbar, denn B wird durch C verdrungen aus dem Bewufstſeyn, und tritt in den vergangenen Moment zurück, B iſt Urſache, C Wirkung, B das Einſchränkende, C das Eingeſchränkte. Wie aber beyde auf einander bezogen werden können, iſt nicht zu begreifen, da das Ich jetzt nichts anders iſt als eine Succeſſion von urſprünglichen Vorſtellungen, deren eine die andere verdrängt. (Durch denſelben Grund, durch welchen das Ich von B auf C, wird es auch von C auf D u. ſ. f. getrieben werden.) Nun wurde freylich feſtgeſetzt, nur Accidenzen können entſtehen und vergehen, nicht Subſtanzen. Aber was iſt denn die Subſtanz? Sie iſt ſelbſt nur die fixirte Zeit. Alſo können auch die Subſtanzen nicht bleiben, (es verſteht ſich für das Ich, denn die Frage: wie die Subſtanzen etwa für ſich beharren mögen, hat gar keinen Sinn); denn die Zeit iſt jetzt überhaupt nicht fixirt, ſondern flieſsend, (gleichfalls nicht an ſich, ſondern nur für das Ich), die Subſtanzen können alſo nicht fixirt werden, weil das Ich ſelbſt nicht fixirt iſt, denn das Ich iſt jetzt nichts, als dieſe Succeſſion ſelbſt. —

Dieſer Zuſtand der Intelligenz, in welchem ſie nur Succeſſion von Vorſtellungen iſt, iſt übrigens ein blos intermediärer Zuſtand, den nur der Philoſoph in ihr annimmt, weil ſie nothwendig durch dieſen Zuſtand hindurch zu dem folgenden gelangt.—

Gleichwohl müfsen die Subſtanzen bleiben, wenn eine Entgegenſetzung zwiſchen C und B möglich ſeyn ſoll. Es iſt aber unmöglich, dafs die Succeſſion fixirt werde, wenn nicht etwa dadurch, dafs entgegengeſetzte Richtungen in ſie kommen. Die Succeſſion hat nur Eine Richtung, Dieſe Eine Richtung von der Succeſſion abſtrahirt macht eben die Zeit, die äufserlich angeſchaut nur Eine Dimenſion hat.

Aber entgegengeſetzte Richtungen könnten in die Succeſſion nur dadurch kommen, dafs das Ich, indem es von B auf C getrieben wird, zugleich wieder auf B zurückgetrieben wird, denn alsdann werden die entgegengeſetzten Richtungen ſich aufheben, die Succeſſion wird fixirt, und eben dadurch auch die Subſtanzen. Nun kann aber das Ich von C auf B zurück getrieben werden ohne Zweifel nur auf dieſelbe Art, auf welche es von B auf C getrieben wurde. Nämlich ebenſo, wie B den Grund einer Beſtimmung in C enthielte, müfste C hinwiederum den Grund einer Beſtimmung in B enthalten. Nun kann aber dieſe Beſtimmung in B nicht geweſen ſeyn, ehe C war, denn das Accidentelle von C ſoll ja den Grund davon enthalten, C aber entſteht dem Ich als dieſes Beſtimmte erſt im gegenwärtigen Moment, C als Subſtanz mag etwa vorher ſchon geweſen ſeyn, aber davon weifs das Ich jetzt nichts, es entſteht ihm überhaupt erſt, indem es ihm als dieſes Be-

ſtimmte entſteht, alſo müſste auch jene Beſtimmung in B, deren Grund C enthalten ſoll, erſt in dieſem Moment entſtehen. Alſo in Einem und demſelben untheilbaren Moment, in welchem C durch B beſtimmt wird, müſste hinwiederum auch B durch C beſtimmt werden. Nun ſind ſich aber B und C im Bewuſstſeyn entgegengeſetzt worden, alſo muſs nothwendig ein Setzen in C ein Nichtſetzen in B ſeyn, und umgekehrt, ſo, daſs die Beſtimmung von C durch B als poſitiv angenommen, die von B durch C als die negative von jener geſetzt werden muſs.

Es braucht kaum erinnert zu werden, daſs wir durch das Bisherige alle Beſtimmungen des Verhältniſſes der Wechſelwirkung abgeleitet haben. Es iſt überhaupt kein Cauſalitäts-Verhältniſs conſtruirbar ohne Wechſelwirkung, denn es iſt keine Beziehung der Wirkung auf die Urſache möglich, d. h. die oben geforderte Entgegenſetzung iſt unmöglich, wenn nicht die Subſtanzen als Subſtrate des Verhältniſſes durch einander fixirt werden. Aber ſie können nicht fixirt werden, als wenn das Cauſalitäts-Verhältniſs ein wechſelſeitiges iſt. Denn ſtehen die Subſtanzen nicht in Wechſelwirkung, ſo können zwar allerdings beyde ins Bewuſstſeyn geſetzt werden, aber nur ſo, daſs die Eine geſetzt wird, wenn die Andere nicht geſetzt wird, und umgekehrt, nicht aber, daſs in demſelben untheilbaren Moment, in welchem die Eine

gesetzt wird, auch die Andere gesetzt werde, welches nothwendig ist, wenn das Ich beyde als im Causalitäts-Verhältniss stehend anerkennen soll. Dieſs, daſs beyde, nicht jetzt die Eine, und dann die Andere, sondern daſs beyde zugleich gesetzt werden, läſst sich nur dann denken, wenn beyde durch einander gesetzt werden, d. h. wenn jede Grund einer Bestimmung in der andern ist, welche der in sie selbst gesetzten proportional, und entgegengesetzt ist, d. h. wenn beyde mit einander in Wechselwirkung stehen.

Durch die Wechselwirkung wird die Succession fixirt, es wird Gegenwart, und dadurch jenes Zugleichseyn von Substanz und Accidens im Object wieder hergestellt, B und C sind beyde zugleich Ursache und Wirkung. Als Ursache ist jedes Substanz, denn es kann als Ursache erkannt werden nur insofern es als beharrend angeschaut wird, als Wirkung ist es Accidens. Durch die Wechselwirkung werden also Substanz und Accidens wieder synthetisch vereinigt. Die Möglichkeit, das Object anzuerkennen als solches, ist daher für das Ich durch die Nothwendigkeit der Succession und der Wechselwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt, (damit das Ich über das Object hinausgehen könne), diese aber sie wiederherstellt.

Daſs B und C, welche dadurch, daſs sie in

einem und demſelben Moment wechſelſeitig Grund von Beſtimmungen in einander ſind, auch auſser dieſem Moment zugleich ſeyen, iſt damit noch nicht abgeleitet. Für die Intelligenz ſelbſt gilt jenes Zugleichſeyn nur einen Moment, denn da die Intelligenz fortwährend producirt, und bis jetzt kein Grund gegeben iſt, durch welchen das Produciren ſelbſt wieder begräntzt würde, ſo wird ſie auch immer wieder in den Strom der Succeſſion fortgeriſſen werden. Wie alſo die Intelligenz dazu komme, ein Zugleichſeyn aller Subſtanzen in der Welt, d. h. eine allgemeine Wechſelwirkung anzunehmen, iſt damit noch nicht erklärt.

Mit der Wechſelwirkung zugleich iſt auch der Begriff der Coëxiſtenz abgeleitet. Alles Zugleichſeyn iſt nur durch ein Handeln der Intelligenz, und die Coëxiſtenz iſt nur Bedingung der urſprünglichen Succeſſion unſerer Vorſtellungen. Die Subſtanzen ſind nichts von der Coëxiſtenz verſchiedenes. Die Subſtanzen werden als Subſtanzen fixirt, heiſst, es wird Coëxiſtenz geſetzt, und umgekehrt, Coëxiſtenz iſt nichts anders, als ein wechſelſeitiges Fixiren der Subſtanzen durch einander. Wird nun dieſes Handeln der Intelligenz ideell, d. h. mit Bewuſstſeyn reproducirt, ſo entſteht mir dadurch der Raum als bloſse Form der Coëxiſtenz, oder des Zugleichſeyns. Ueberhaupt wird erſt durch die Categorie der Wechſelwirkung der Raum

Form der Coëxiſtenz, in der Categorie der Subſtanz kommt er nur als Form der Extenſität vor. Der Raum iſt alſo ſelbſt nichts anders, als ein Handeln der Intelligenz. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit die Zeit dagegen als den flieſsenden Raum definiren. Im Raum für ſich betrachtet iſt alles nur neben einander, wie in der objectiv gewordnen Zeit alles nach einander iſt. Beyde, Raum und Zeit können alſo nur in der Succeſſion als ſolche Object werden, weil in derſelben der Raum ruht, während die Zeit verflieſst. Synthetiſch vereinigt zeigen ſich beyde, der Raum und die objectiv gewordne Zeit, in der Wechſelwirkung. Das Zugleichſeyn eben iſt dieſe Vereinigung, das Nebeneinanderſeyn im Raum verwandelt ſich, wenn die Beſtimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichſeyn. Ebenſo das Nacheinanderſeyn in der Zeit, wenn die Beſtimmung des Raums hinzukommt. — In der Zeit allein iſt urſprünglich Richtung, obgleich der Punct, der ihr Richtung giebt, in der Unendlichkeit liegt; aber ebendeſswegen, weil die Zeit urſprünglich Richtung hat, wird in ihr auch nur Eine Richtung unterſchieden. Im Raum iſt urſprünglich keine Richtung, denn alle Richtungen heben ſich in ihm gegenſeitig auf, er iſt als ideelles Subſtrat aller Succeſſion ſelbſt abſolute Ruhe, abſoluter Mangel der Intenſität, und inſofern Nichts. — Was die Philoſophen von jeher in Anſehung des Raums zweifelhaft gemacht hat, iſt eben, daſs er alle

Prädicate des Nichts hat, und doch nicht für Nichts geachtet werden kann. — Ebendeſswegen, weil im Raum urſprünglich keine Richtung iſt, ſind, wenn einmal Richtung in ihn kommt, alle Richtungen in ihm. Nun giebt es aber vermöge des bloſsen Cauſalitäts-Verhältniſſes nur Eine Richtung, ich kann nur von A auf B, nicht hinwiederum von B auf A kommen, und erſt vermöge der Categorie der Wechſelwirkung werden alle Richtungen gleich möglich.

Die bisherigen Unterſuchungen enthalten die vollſtändige Deduction der Categorien der Relation, und da es urſprünglich keine andern, wie dieſe giebt, die Deduction aller Categorien, nicht für die Intelligenz ſelbſt, (denn wie dieſe dazu komme, ſie als ſolche anzuerkennen, kann erſt in der folgenden Epoche erklärt werden), wohl aber für den Philoſophen. Wenn man die Tafel der Categorien bey Kant betrachtet, ſo findet man, daſs immer die beyden erſten jeder Claſse ſich entgegengeſetzt ſind, und daſs die dritte die Vereinigung von beyden iſt. — Durch das Verhältniſs von Subſtanz und Accidens z. B. iſt nur Ein Object beſtimmt, durch das Verhältniſs von Urſach und Wirkung iſt eine Mehrheit von Objecten beſtimmt, durch die Wechſelwirkung werden auch dieſe wieder zu Einem Object vereinigt. — Im erſten Verhältniſs iſt etwas als vereinigt geſetzt, das im zweyten wieder aufgehoben, und erſt im dritten wieder ſynthetiſch

verbunden ist. Ferner die beyden ersten Categorien sind nur ideelle Factoren, und nur die dritte aus beyden das Reelle. Es kann also im ursprünglichen Bewufstseyn, oder in der Intelligenz selbst, insofern sie im Mechanismus des Vorstellens begriffen ist, weder das einzelne Object als Substanz und Accidens, noch auch ein reines Causalitäts-Verhältnifs (in welchem nämlich Succession nach Einer Richtung wäre) vorkommen, sondern die Categorie der Wechselwirkung ist diejenige, wodurch erst das Object für das Ich zugleich Substanz und Accidens, und Ursache und Wirkung wird. Insofern das Object Synthesis des innern und äufsern Sinns ist, steht es nothwendig mit einem vergangenen und folgenden Moment in Berührung. Im Causalitäts - Verhältnifs wird jene Synthesis aufgehoben, indem die Substanzen für den äufsern Sinn beharren, während die Accidenzen vor dem innern vorübergehen. Aber das Causalitäts-Verhältnifs kann selbst als solches nicht anerkannt werden, ohne dafs beyde Substanzen, die darinn begriffen sind, wieder zu Einer verbunden werden, und so geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist.

Mit dieser absoluten Synthesis würde alle unwillkührliche Succession der Vorstellungen fixirt. Da wir aber bis jetzt keinen Grund einsehen, wie

das Ich je ganz aus der Succeſſion heraustreten ſolle, und da wir nur relative Syntheſen, nicht aber die abſolute begreifen; ſo ſehen wir zum voraus, daſs die Vorſtellung der Natur als der abſoluten Totalität, worinn alle Gegenſätze aufgehoben und alle Succeſſion von Urſachen und Wirkungen zu einem abſoluten Organismus vereinigt iſt, nicht durch den urſprünglichen Mechanismus des Vorſtellens, der ſie nur von Object zu Object fortführt, und innerhalb deſſen alle Syntheſis blos relativ iſt, ſondern nur durch einen freyen Act der Intelligenz möglich iſt, den wir aber bis jetzt ſelbſt nicht begreifen.

Wir haben im Verlauf der gegenwärtigen Unterſuchung mit Abſicht mehrere einzelne Puncte unerörtert gelaſſen, um den Zuſammenhang der Deduction weniger zu unterbrechen, es iſt aber jetzt nöthig, unſere Aufmerkſamkeit darauf zu wenden. So iſt z. B. bis jetzt nur vorausgeſetzt worden, es liege in der Intelligenz ſelbſt der Grund eines fortwährenden Producirens. Denn daſs das Ich überhaupt fortfuhr zu produciren, davon konnte der Grund nicht im erſten Produciren, ſondern er muſste in der Intelligenz überhaupt liegen. Dieſer Grund muſs ſchon in unſern frühern Grundſätzen enthalten ſeyn.

Das Ich iſt weder urſprünglich productiv, noch iſt es auch productiv mit Willkühr. Es iſt ein

urſprünglicher Gegenſatz, wodurch das Weſen und die Natur der Intelligenz conſtituirt wird. Nun iſt aber das Ich urſprünglich reine und abſolute Identität, in welche es beſtändig zurückzukehren ſuchen muſs, aber die Rückkehr in dieſe Identität iſt an die urſprüngliche Duplicität, als an eine nie völlig aufgehobene Bedingung gefeſſelt. Sobald nun die Bedingung des Producirens, Duplicität, gegeben iſt, muſs das Ich produciren, und iſt, ſo gewiſs es eine urſprüngliche Identität iſt, gezwungen zu produciren. Wenn alſo im Ich ein fortwährendes Produciren iſt, ſo iſt dieſs nur dadurch möglich, daſs die Bedingung alles Producirens, jener urſprüngliche Streit entgegengeſetzter Thätigkeiten im Ich in's Unendliche wieder hergeſtellt wird. Nun ſollte aber dieſer Streit in der productiven Anſchauung enden. Aber wird er wirklich geendet, ſo geht die Intelligenz ganz und gar in's Object über, es iſt ein Object, aber keine Intelligenz. Die Intelligenz iſt nur Intelligenz, ſo lange jener Streit dauert, ſobald er geendet iſt, iſt ſie nicht mehr Intelligenz, ſondern Materie, Object. So gewiſs alſo alles Wiſſen überhaupt auf jenem Gegenſatz der Intelligenz und des Objects beruht, ſo gewiſs kann jener Gegenſatz in keinem einzelnen Object ſich aufheben. Wie es denn doch zu einem endlichen Object komme, läſst ſich ſchlechterdings nicht erklären, wenn nicht jedes Object nur ſcheinbar einzeln iſt, und blos als Theil eines unendlichen Ganzen producirt werden kann. Daſs aber der Gegenſatz nur in einem unendlichen

Object ſich aufhebe, läſst ſich nur dann denken, wenn er ſelbſt ein unendlicher iſt, ſo daſs immer nur vermittelnde Glieder der Syntheſis möglich ſind, niemals aber die beyden äuſserſten Factoren jenes Gegenſatzes in einander übergehen können.

Aber läſst ſich denn nicht wirklich auch aufweiſen, daſs jener Gegenſatz unendlich ſeyn muſs, da der Streit der beyden Thätigkeiten, auf welchem er beruht, nothwendig ewig iſt? Die Intelligenz kann nie in's Unendliche ſich ausbreiten, denn daran wird ſie verhindert, durch ihr Streben in ſich zurückzukehren. Sie kann aber eben ſo wenig abſolut in ſich ſelbſt zurückkehren, denn daran verhindert ſie jene Tendenz, das Unendliche zu ſeyn. Es iſt alſo hier keine Vermittlung möglich, und alle Syntheſis iſt nur eine relative.

Will man aber, daſs der Mechanismus des Producirens genauer beſtimmt werde, ſo werden wir ihn nur auf folgende Art denken können. In der Unmöglichkeit, den abſoluten Gegenſatz aufzuheben, auf der einen, und der Nothwendigkeit ihn aufzuheben auf der andern Seite, wird ein Product entſtehen, aber in dieſem Product kann der Gegenſatz nicht abſolut, ſondern nur zum Theil aufgehoben ſeyn; auſserhalb des Gegenſatzes, der durch dieſes Product aufgehoben iſt, wird ein noch unaufgehobener liegen, welcher in einem zweyten Product abermals aufgehoben werden kann. So

wird alſo jedes Product, das entſteht, dadurch, daſs es den unendlichen Gegenſatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines folgenden Products, welches, weil es abermals den Gegenſatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines dritten wird. Alle dieſe Producte werden Eins dem andern, und zuletzt alle dem erſten untergeordnet ſeyn, weil jedes vorhergehende Product den Gegenſatz unterhält, der Bedingung des folgenden iſt. Wenn wir überlegen, daſs die der productiven Thätigkeit entſprechende Kraft, die eigentlich ſynthetiſche der Natur, oder die Schwerkraft iſt, ſo werden wir uns überzeugen, daſs dieſe Unterordnung keine andere, als die Unterordnung von Weltkörpern unter Weltkörpern iſt, welche im Univerſum ſtatt hat, dergeſtalt, daſs die Organiſation deſſelben in Syſteme, wo eins durch das andere in ſeinem Seyn erhalten wird, nichts anders, als eine Organiſation der Intelligenz ſelbſt iſt, die durch alle dieſe Producte hindurch immer nur den abſoluten Gleichgewichtspunct mit ſich ſelbſt ſucht, welcher Punct aber in der Unendlichkeit liegt.

Nun verwickelt uns aber eben dieſe Erklärung des Mechanismus im Produciren der Intelligenz unmittelbar in eine neue Schwierigkeit. Alles empiriſche Bewuſstſeyn fängt an mit einem gegenwärtigen Object, und mit dem erſten Bewuſstſeyn ſchon ſieht ſich die Intelligenz in einer beſtimmten Succeſſion von Vorſtellungen begriffen. Nun iſt

über das einzelne Object nur als Theil eines Universums möglich, und die Succeſſion vermöge des Cauſalitätsverhältniſſes ſetzt ſelbſt ſchon nicht nur eine Mehrheit von Subſtanzen, ſondern eine Wechſelwirkung, oder ein dynamiſches Zugleichſeyn aller Subſtanzen voraus. Der Widerſpruch iſt alſo der, daſs die Intelligenz, inſofern ſie ihrer bewuſst wird, nur an einem beſtimmten Puncte der Succeſſionsreihe eingreifen kann, daſs ſie alſo eine Totalität von Subſtanzen, und eine allgemeine Wechſelwirkung der Subſtanzen als Bedingungen einer möglichen Succeſſion unabhängig von ſich ſchon vorausſetzen muſs, indem ſie ihrer bewuſst wird.

Dieſer Widerſpruch iſt ſchlechthin nur aufzulöſen durch Unterſcheidung der abſoluten und der endlichen Intelligenz, und dient zugleich als ein neuer Beweis, daſs wir, ohne es zu wiſſen, das Ich mit dem Produciren, ſchon auch in die zweyte, oder in die beſtimmte Begränztheit verſetzt hatten. Die genauere Auseinanderſetzung dieſes Verhältniſſes iſt folgende.

Daſs ein Univerſum, d. h. eine allgemeine Wechſelwirkung der Subſtanzen überhaupt iſt, iſt nothwendig, wenn das Ich überhaupt urſprünglich beſchränkt iſt. Vermöge dieſer urſprünglichen Beſchränktheit, oder was daſſelbe iſt, vermöge des urſprünglichen Streits des Selbſtbewuſstſeyns ent-

ſteht dem Ich das Univerſum, nicht allmählig, ſondern durch Eine abſolute Syntheſis. Aber dieſe urſprüngliche, oder erſte Beſchränktheit, welche aus dem Selbſtbewuſstſeyn allerdings erklärbar iſt, erklärt mir die aus dem Selbſtbewuſstſeyn nicht mehr, inſofern alſo überhaupt nicht erklärbare beſondere Beſchränktheit nicht. Die beſondere, oder wie wir ſie in der Folge auch nennen werden, die zweyte Beſchränktheit iſt eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz gleich im erſten Anfang des empiriſchen Bewuſstſeyns ſich erſcheinen muſs als in einer Gegenwart, in einem beſtimmten Moment der Zeitreihe begriffen. Was nun in dieſer Reihe der zweyten Beſchränktheit vorkommt, iſt durch die erſte alles ſchon geſetzt, nur mit dem Unterſchied, daſs durch dieſe alles zugleich geſetzt iſt, und die abſolute Syntheſis dem Ich nicht durch Zuſammenſetzung aus Theilen, ſondern als ein Ganzes entſteht, auch nicht in der Zeit, denn alle Zeit iſt erſt durch jene Syntheſis geſetzt, anſtatt daſs im empiriſchen Bewuſstſeyn jenes Ganze nur durch allmählige Syntheſis der Theile, alſo nur durch ſucceſſive Vorſtellungen erzeugt werden kann. Inſofern nun die Intelligenz nicht in der Zeit, ſondern ewig iſt, iſt ſie nichts anders, als jene abſolute Syntheſis ſelbſt, und inſofern hat ſie weder angefangen, noch kann ſie aufhören zu produciren; inſofern ſie aber begränzt iſt, kann ſie auch nur als an einem beſtimmten Punct eingreifend in die Succeſſionsreihe erſcheinen. Nicht etwa, als

ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verſchieden, und etwa auſſer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. Denn nehme ich die beſondere Beſchränktheit der endlichen hinweg, ſo iſt ſie die abſolute Intelligenz ſelbſt. Setze ich dieſe Beſchränktheit, ſo iſt die abſolute eben dadurch als abſolut aufgehoben, und es iſt jetzt nur eine endliche Intelligenz. Auch iſt das Verhältniſs nicht ſo vorzuſtellen, als ob die abſolute Syntheſis und jenes Eingreifen an einem beſtimmten Puncte ihrer Evolution zwey verſchiedene Handlungen wären, vielmehr in Einer und derſelben urſprünglichen Handlung entſteht der Intelligenz zugleich das Univerſum, und der beſtimmte Punct der Evolution, an welchen ihr empiriſches Bewuſstſeyn geknüpft iſt, oder kürzer, durch Einen und denſelben Act entſteht der Intelligenz die erſte und die zweyte Beſchränktheit, welche letztere nur deſswegen als unbegreiflich erſcheint, weil ſie mit der erſten zugleich geſetzt wird, ohne daſs ſie doch ihrer Beſtimmtheit nach aus ihr abgeleitet werden könnte. Dieſe Beſtimmtheit wird alſo als das ſchlechthin und in jeder Rückſicht Zufällige erſcheinen, was der Idealiſt nur aus einem abſoluten Handeln der Intelligenz, der Realiſt hingegen aus dem, was er Verhängniſs oder Schickſal nennt, erklären kann. Es iſt aber leicht einzuſehen, warum der Intelligenz der Punct, von welchem ihr Bewuſstſeyn anfängt, erſcheinen muſs als völlig ohne ihr Zuthun beſtimmt, denn eben deſswegen, weil

an dieſem Puncte erſt das Bewuſstſeyn, und mit ihm die Freyheit entſteht, muſs das, was jenſeits dieſes Puncts liegt, als völlig unabhängig von der Freyheit erſcheinen.

Wir ſind jetzt in der Geſchichte der Intelligenz ſo weit vorgerückt, daſs wir ſie bereits eingeſchränkt haben auf eine beſtimmte Succeſſionsreihe, in welche ihr Bewuſstſeyn nur an einem beſtimmten Puncte eingreifen kann. Unſere eben angeſtellte Unterſuchung betraf nur die Frage, wie ſie in dieſe Succeſſion habe hereinkommen können; da wir nun gefunden haben, daſs der Intelligenz zugleich mit der erſten auch die zweyte Beſchränktheit entſtehen muſs, ſo ſehen wir hintennach, daſs wir ſie im erſten Anſatz zum Bewuſstſeyn nicht anders finden konnten, als wir ſie wirklich fanden, nämlich als begriffen in einer beſtimmten Succeſſionsreihe. Die eigentliche Aufgabe der Transſcendental-Philoſophie iſt durch dieſe Unterſuchungen um vieles heller geworden. Jeder kann ſich ſelbſt als den Gegenſtand dieſer Unterſuchungen betrachten. Aber um ſich ſich ſelbſt zu erklären, muſs er erſt alle Individualität in ſich aufgehoben haben, denn dieſe eben iſt es, welche erklärt werden ſoll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, ſo bleibt nichts zurück, als die abſolute Intelligenz. Werden auch die Schranken der Intelligenz wieder aufgehoben, ſo bleibt nichts zurück, als das abſolute Ich. Die Aufgabe iſt nun eben dieſe: wie aus

einem Handeln des abſoluten Ichs die abſolute Intelligenz, und wie wiederum aus einem Handeln der abſoluten Intelligenz das ganze Syſtem der Beſchränktheit, welche meine Individualität conſtituirt, ſich erklären laſſe. Wenn nun aber alle Schranken aus der Intelligenz hinweggenommen ſind, was bleibt denn noch als Erklärungsgrund eines beſtimmten Handelns übrig? Ich bemerke, daſs, wenn ich aus dem Ich auch alle Individualität, und ſelbſt die Schranken, kraft welcher es Intelligenz iſt, hinwegnehme, ich doch den Grundcharacter des Ichs, daſs es ſich ſelbſt zugleich Subject und Object iſt, nicht aufheben konnte. Alſo iſt das Ich an ſich und ſeiner Natur nach noch ehe es auf beſondere Weiſe beſchränkt wird, blos dadurch, daſs es ſich ſelbſt Object iſt, urſprünglich eingeſchränkt in ſeinem Handeln. Aus dieſer erſten oder urſprünglichen Eingeſchränktheit ſeines Handelns entſteht dem Ich unmittelbar die abſolute Syntheſis jenes unendlichen Streits, welcher der Grund jener Eingeſchränktheit iſt. Bliebe nun die Intelligenz Eins mit der abſoluten Syntheſis, ſo würde zwar ein Univerſum, aber es würde keine Intelligenz ſeyn. Soll eine Intelligenz ſeyn, ſo muſs ſie aus jener Syntheſis heraustreten können, um ſie mit Bewuſstſeyn wieder zu erzeugen; aber dieſs iſt abermals unmöglich, ohne daſs in jene erſte Beſchränktheit eine beſondere oder zweyte kommt, welche nun nicht mehr darinn beſtehen kann, daſs die Intelligenz überhaupt ein Univerſum, ſondern

dafs ſie das Univerſum gerade von dieſem beſtimmten Puncte aus anſchaut. Die Schwierigkeit alſo, welche auf den erſten Blick unauflöslich ſcheint, nämlich, dafs alles was iſt, erklärbar ſeyn ſoll aus einem Handeln des Ichs, und dafs doch die Intelligenz nur an einem beſtimmten Puncte einer ſchon vorher determinirten Succeſſionsreihe eingreifen kann, löst ſich durch die Unterſcheidung zwiſchen der abſoluten und der beſtimmten Intelligenz. Jene Succeſſionsreihe, in welche dein Bewufstſeyn eingegriffen hat, iſt nicht beſtimmt durch dich, inſofern du dieſes Individuum biſt, denn inſofern biſt du nicht das Producirende, ſondern gehörſt ſelbſt zum Producirten. Jene Succeſſionsreihe iſt nur Entwicklung einer abſoluten Syntheſis, mit der ſchon alles geſetzt iſt, was geſchieht, oder geſchehen wird. Dafs du gerade dieſe beſtimmte Succeſſionsreihe vorſtelliſt, iſt nothwendig, damit du dieſe beſtimmte Intelligenz ſeyeſt. Es iſt nothwendig, dafs dir dieſe Reihe als eine unabhängig von dir prädeterminirte erſcheine, welche du nicht von vorne produciren kannſt. Nicht, als ob ſie etwa an ſich abgelaufen wäre; denn dafs, was jenſeits deines Bewufstſeyns liegt, dir erſcheine als unabhängig von dir, darinn beſteht eben deine beſondere Beſchränktheit. Dieſe hinweggenommen, giebt es keine Vergangenheit, dieſelbe geſetzt, iſt ſie gerade ebenſo nothwendig, und ebenſo, d. h. nicht weniger, aber auch nicht mehr reell, als dieſe. Auſſer der beſtimmten Beſchränktheit liegt

die Sphäre der abſoluten Intelligenz, für welche nichts angefangen hat, noch irgend etwas wird, denn für ſie iſt alles zugleich, oder vielmehr ſie ſelbſt iſt alles. Der Gränzpunct zwiſchen der abſoluten, ihrer ſelbſt als ſolchen unbewuſsten, und der bewuſsten Intelligenz iſt alſo blos die Zeit. Für die reine Vernunft giebt es keine Zeit, für ſie iſt alles, und alles zugleich, für die Vernunft, inſofern ſie empiriſch iſt, entſteht alles, und, was ihr entſteht, alles nur ſucceſſiv.

Ehe wir nun von dieſem Puncte aus die Geſchichte der Intelligenz weiter verfolgen, müſſen wir unſere Aufmerkſamkeit noch auf einige genauere Beſtimmungen jener Succeſſion wenden, die uns zugleich mit ihrer Deduction gegeben ſind, aus welchen wir, wie ſich zum voraus erwarten läſst, noch mehrere andere Folgerungen werden ziehen können.

a) Die Succeſſionsreihe iſt, wie wir wiſſen, nichts anders, als die Evolution der urſprünglichen und abſoluten Syntheſis; was alſo in jener Reihe vorkommt, iſt durch jene ſchon zum voraus beſtimmt. Mit der erſten Begränztheit ſind alle Beſtimmungen des Univerſums geſetzt, mit der zweyten, vermöge welcher ich dieſe Intelligenz bin, alle Beſtimmungen, unter welchen dieſes Object in mein Bewuſstſeyn kommt.

b) Jene abſolute Syntheſis iſt eine Handlung, die auſser aller Zeit geſchieht. Mit jedem empiriſchen Bewuſstſeyn beginnt die Zeit gleichſam aufs neue; gleichwohl ſetzt jedes empiriſche Bewuſstſeyn eine Zeit ſchon als verfloſſen voraus, denn es kann nur an einem beſtimmten Puncte der Evolution beginnen. Deſswegen kann die Zeit für das empiriſche Bewuſstſeyn nie angefangen haben, und es giebt für die empiriſche Intelligenz keinen Anfang in der Zeit, als den durch abſolute Freiheit. Inſofern kann man ſagen, daſs jede Intelligenz, nur nicht für ſich ſelbſt, ſondern objectiv angeſehen, ein abſoluter Anfang in der Zeit iſt, ein abſoluter Punct, der in die zeitloſe Unendlichkeit gleichſam hingeworfen und geſetzt wird, von welchem nun erſt alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt.

Es iſt ein ſehr gewöhnlicher Einwurf gegen den Idealismus, daſs uns die Vorſtellungen von äuſsern Dingen völlig unwillkührlich kommen, daſs wir dagegen ſchlechterdings nichts vermögen, und daſs wir, weit entfernt, ſie zu produciren, ſie vielmehr hinnehmen müſſen, wie ſie uns gegeben werden. Allein daſs uns die Vorſtellungen ſo erſcheinen müſſen, iſt aus dem Idealismus ſelbſt abzuleiten. Das Ich muſs, um das Object überhaupt als Object anſchauen zu können, einen vergangenen Moment als Grund des Gegenwärtigen ſetzen, die Vergangenheit entſteht alſo immer wie-

der nur durch das Handeln der Intelligenz, und ist nur insofern nothwendig, als dieses Zurückgehen des Ichs nothwendig ist. Dass mir aber im gegenwärtigen Moment nichts anders entstehen kann, als mir nun eben entsteht, davon ist der Grund einzig und allein in der unendlichen Consequenz des Geistes zu suchen. Es kann mir jetzt nur ein Object mit diesen, und keinen andern Bestimmungen entstehen, weil ich im vergangenen Moment ein solches producirt hatte, was den Grund gerade dieser, und keiner andern Bestimmungen enthielt. Wie die Intelligenz sich durch Eine Production sogleich in ein ganzes System von Dingen verwickelt sehen könne, lässt sich analogisch an unzähligen andern Fällen nachweisen, wo die Vernunft einzig kraft ihrer Consequenz, durch Eine Voraussetzung in das verwickeltste System sich versetzt sieht, selbst da, wo die Voraussetzung völlig willkührlich ist. Es giebt z. B. kein verwickelteres System, als das Gravitationssystem, welches, um entwickelt zu werden, die höchsten Anstrengungen des menschlichen Geistes erfordert hat, und doch ist es ein höchst einfaches Gesetz, was den Astronomen in dieses Labyrinth von Bewegungen geführt, und aus demselben wieder heraus geleitet hat. Ohne Zweifel ist unser Decimalsystem ein völlig willkührliches, und doch sieht sich der Mathematiker durch jene Eine Voraussetzung in Consequenzen verflochten, welche (wie z. B. die merkwürdigen Eigenschaften der Decimalbrüche) viel-

leicht noch keiner derſelben vollſtändig entwickelt hat. —

Im gegenwärtigen Produciren iſt alſo die Intelligenz niemals frey, weil ſie im vorhergehenden Moment producirt hat. Durch das erſte Produciren iſt die Freyheit des Producirens auf immer gleichſam verwirkt. Aber es giebt eben für das Ich kein erſtes Produciren; denn daſs die Intelligenz ſich erſcheint, als hätte ſie überhaupt vorzuſtellen angefangen, gehört ebenfalls nur zu ihrer beſondern Beſchränktheit. Dieſe hinweggenommen, iſt ſie ewig, und hat nie angefangen zu produciren. Wenn geurtheilt wird, die Intelligenz habe angefangen zu produciren, ſo iſt es immer wieder ſie ſelbſt, die nach einem beſtimmten Geſetze ſo urtheilt; alſo folgt daraus allerdings, daſs die Intelligenz für ſich ſelbſt, nimmer aber daſs ſie objectiv, oder an ſich angefangen, vorzuſtellen.

Es iſt eine Frage, der der Idealiſt nicht entgehen kann, wie er denn dazu komme, eine Vergangenheit anzunehmen, oder was ihm für eine ſolche Bürgſchaft leiſte? Das Gegenwärtige erklärt ſich jeder aus ſeinem Produciren, aber, wie kommt er zu der Annahme, daſs etwas war, ehe er producirte? Ob eine Vergangenheit an ſich geweſen ſey, dieſe Frage iſt ſo transſcendent als die Frage, ob ein Ding an ſich ſey. Die Vergangenheit iſt nur durch die Gegenwart, alſo für jeden ſelbſt nur durch ſeine urſprüngliche Beſchränktheit, dieſe Be-

ſchränktheit hinweggenommen, iſt alles, was geſchehen iſt, ſo wie was geſchieht, Production der Einen Intelligenz, welche nicht angefangen hat, noch aufhören wird, zu ſeyn. —

Wenn man die abſolute Intelligenz, welcher nicht empiriſche, ſondern abſolute Ewigkeit zukommt, durch Zeit überhaupt beſtimmen will, ſo iſt ſie alles was iſt, was war, und was ſeyn wird. Aber die empiriſche Intelligenz, um etwas, d. h. um eine beſtimmte zu ſeyn, muſs aufhören alles, und auſser der Zeit zu ſeyn. Urſprünglich giebt es für ſie nur eine Gegenwart, durch ihr unendliches Streben wird der gegenwärtige Augenblick Bürge des künftigen, aber dieſe Unendlichkeit iſt jetzt nicht mehr abſolute, d. h. zeitloſe, ſondern empiriſche durch Succeſſion von Vorſtellungen erzeugte Unendlichkeit. Die Intelligenz ſtrebt zwar in jedem Moment die abſolute Syntheſis darzuſtellen, wie Leibnitz ſagt, die Seele bringe in jedem Moment die Vorſtellung des Univerſums hervor. Allein da ſie es durch abſolutes Handeln nicht vermag, verſucht ſie es durch ſucceſſives in der Zeit fortſchreitendes darzuſtellen.

c) Da die Zeit an und für ſich oder urſprünglich die bloſse Gräntze bezeichnet, ſo kann ſie äuſserlich angeſchaut, d. h. mit dem Raum verbunden nur als flieſsender Punct, das heiſst, als Linie angeſchaut werden. Aber die Linie iſt die urſprünglich-

ſte Anſchauung der Bewegung, alle Bewegung wird als Bewegung angeſchaut, nur inſofern ſie als Linie angeſchaut wird. Die urſprüngliche Succeſſion der Vorſtellungen äuſserlich angeſchaut, iſt alſo Bewegung. Da es nun aber die Intelligenz iſt, welche durch die ganze Succeſſionsreihe hindurch nur ihre eigene Identität ſucht, und da dieſe Identität in jedem Moment durch Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung aufgehoben würde, wenn ſie die Intelligenz nicht immer wieder herzuſtellen ſuchte, ſo muſs der Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung durch eine Gröſse geſchehen, welche ſtetig, d. h. von welcher kein Theil der ſchlechthin kleinſte iſt.

Nun iſt es die Zeit, in welcher dieſer Uebergang geſchieht, alſo wird die Zeit eine ſolche Gröſse ſeyn. Und da alle urſprüngliche Succeſſion in der Intelligenz äuſserlich als Bewegung erſcheint, ſo wird das Geſetz der Stetigkeit ein Grundgeſetz aller Bewegung ſeyn.

Dieſelbe Eigenſchaft wird vom Raum auf dieſelbe Art bewieſen.

Da die Succeſſion und alle Veränderungen in der Zeit nichts anders als Evolutionen der abſoluten Syntheſis ſind, durch welche alles zum voraus beſtimmt iſt, ſo muſs der letzte Grund aller Bewegung in den Factoren jener Syntheſis ſelbſt geſucht werden; nun ſind aber dieſe Factoren keine an-

dern, als die des urſprünglichen Gegenſatzes, alſo wird auch der Grund aller Bewegung in den Factoren jenes Gegenſatzes zu ſuchen ſeyn. Jener urſprüngliche Gegenſatz kann nur in einer unendlichen Syntheſis und im endlichen Object nur momentan aufgehoben werden. Der Gegenſatz entſteht in jedem Moment aufs neue, und wird in jedem Moment wieder aufgehoben. Dieſes Wiederentſtehen und Wiederaufheben des Gegenſatzes in jedem Moment muſs der letzte Grund aller Bewegung ſeyn. Dieſer Satz, welcher Grundſatz einer dynamiſchen Phyſik iſt, hat wie alle Grundſätze untergeordneter Wiſſenſchaften in der Transſcendental-Philoſophie ſeine Stelle.

IV.

In der ſo eben beſchriebenen Succeſſion iſt es der Intelligenz nicht um dieſelbe, denn ſie iſt völlig unwillkührlich, ſondern um ſich ſelbſt zu thun. Sie ſucht ſich ſelbſt, aber eben dadurch flieht ſie ſich ſelbſt. Nachdem ſie einmal in dieſe Succeſſion verſetzt iſt, kann ſie ſich ſelbſt nicht mehr anders, als thätig in der Succeſſion anſchauen. Nun hatten wir aber bereits eine Selbſtanſchauung der Intelligenz in dieſer Succeſſion deducirt, durch die Wechſelwirkung nämlich. Aber die Wechſelwirkung konnten wir bis jetzt nur als relative, nicht aber als abſolute Syntheſis, oder als eine Anſchauung der ganzen Succeſſion der Vorſtellun-

gen begreiflich machen. Es läfst ſich nun ſchlechterdings nicht denken, wie die ganze Succeſſion zum Object werde, ohne ein Begränztwerden dieſer Succeſſion.

Hier ſehen wir uns alſo auf eine dritte Begränztheit getrieben, welche die Intelligenz in einen noch engern Kreis verſetzt, als alle bisherige, die wir uns aber begnügen müſsen, indeſs blos zu poſtuliren. Die erſte Beſchränktheit des Ichs war die, daſs es überhaupt Intelligenz wurde, die zweyte die, daſs es von einem gegenwärtigen Moment ausgehen muſs, oder nur eingreifen konnte an einem beſtimmten Puncte der Succeſſion. Aber von dieſem Puncte an wenigſtens konnte die Reihe in's Unendliche gehen. Wenn nun aber dieſe Unendlichkeit nicht wieder begränzt wird, ſo iſt ſchlechthin nicht zu begreifen, wie die Intelligenz aus ihrem Produciren heraustreten, und ſich ſelbſt als productiv anſchauen könne. Bis jetzt war die Intelligenz und die Succeſſion ſelbſt Eines; jetzt muſs ſie die Succeſſion ſich entgegenſetzen, um ſich in ihr anzuſchauen. Nun läuft aber die Succeſſion nur an dem Wechſel der Accidenzen fort, angeſchaut werden aber kann die Succeſſion nur dadurch, daſs das Subſtantielle in ihr als beharrend angeſchaut wird. Aber das Subſtantielle in jener unendlichen Succeſſion iſt nichts anders als die abſolute Syntheſis ſelbſt, welche nicht entſtand, ſondern ewig iſt. Aber die Intelligenz hat keine

Anſchauung der abſoluten Syntheſis, d. h. des Univerſums, ohne daſs es ihr endlich werde. Die Intelligenz kann alſo auch die Succeſſion nicht anſchauen, ohne daſs ihr das Univerſum in der Anſchauung begräntzt werde.

Nun kann aber die Intelligenz ſo wenig aufhören zu produciren, als Intelligenz zu ſeyn. Alſo wird ihr jene Succeſſion von Vorſtellungen nicht begräntzt werden können, ohne innerhalb dieſer Begräntztheit wieder unendlich zu ſeyn. Um dieſs ſogleich deutlich zu machen, ſo iſt in der Auſsenwelt ein beſtändiger Wechſel von Veränderungen, welche ſich aber nicht in's Unendliche verlieren, ſondern eingeſchränkt ſind auf einen beſtimmten Kreis, in welchen ſie beſtändig zurückkehren. Dieſer Wechſel von Veränderungen iſt alſo endlich und unendlich zugleich, endlich, weil er eine gewiſſe Gräntze nie überſchreitet, unendlich, weil er beſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt. Die Kreis-Linie iſt die urſprüngliche Syntheſis der Endlichkeit und der Unendlichkeit, in welche auch die gerade Linie ſich auflöſen muſs. Die Succeſſion geſchieht nur ſcheinbar in gerader Linie, und flieſst beſtändig in ſich ſelbſt zurück.

Die Intelligenz muſs aber die Succeſſion anſchauen als in ſich ſelbſt zurücklaufend; ohne Zweifel wird ihr durch dieſe Anſchauung ein neues Product entſtehen, ſie wird alſo wieder nicht dazu

kommen die Succeſſion anzuſchauen, denn anſtatt derſelben entſteht ihr etwas ganz anders. Die Frage iſt: von welcher Art jenes Product ſeyn werde —

Man kann ſagen, die organiſche Natur führe den ſichtbarſten Beweis für den transſcendentalen Idealismus, denn jede Pflanze iſt ein Symbol der Intelligenz. Wenn für jene der Stoff, den ſie unter beſtimmter Form ſich aneignet, oder ſich anbildet, in der umgebenden Natur präformirt iſt, woher ſollte denn dieſer der Stoff kommen, da ſie abſolut und einzig iſt? Weil ſie alſo den Stoff ebenſo wie die Form aus ſich producirt, iſt ſie das abſolut Organiſche. In der urſprünglichen Succeſſion der Vorſtellungen erſcheint ſie uns als eine Thätigkeit, welche unaufhörlich von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung iſt, Urſache, inſofern ſie producirend, Wirkung, inſofern ſie Producirtes iſt. Der Empirismus, welcher alles von auſsen in die Intelligenz kommen läſst, erklärt die Natur der Intelligenz in der That blos mechaniſch. Iſt die Intelligenz nur überhaupt organiſch, wie ſie es denn iſt, ſo hat ſie auch alles, was für ſie ein Aeuſseres iſt, von innen heraus ſich angebildet, und was ihr Univerſum iſt, iſt nur das gröbere und entferntere Organ des Selbſtbewuſstſeyns, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbarere Organ deſſelben iſt.

Eine Deduction der organiſchen Natur hat hauptſächlich vier Fragen zu beantworten.

1) Warum iſt eine organiſche Natur überhaupt nothwendig?

2) Warum iſt eine Stuffenfolge in der organiſchen Natur nothwendig?

3) Warum iſt ein Unterſchied zwiſchen belebten und unbelebten Organiſation?

4) Was iſt der Grundcharakter aller Organiſation?

1) Die Nothwendigkeit der organiſchen Natur iſt auf folgende Art zu deduciren.

Die Intelligenz muſs ſich ſelbſt in ihrem productiven Uebergehen von Urſache zu Wirkung, oder in der Succeſſion ihrer Vorſtellungen anſchauen, inſofern dieſe in ſich ſelbſt zurückläuft. Aber dieſs kann ſie nicht, ohne jene Succeſſion permanent zu machen, oder ſie in Ruhe darzuſtellen. Die in ſich ſelbſt zurückkehrende, in Ruhe dargeſtellte, Succeſſion iſt eben die Organiſation. Der Begriff der Organiſation ſchlieſst nicht allen Begriff der Succeſſion aus. Die Organiſation iſt nur die in Gränzen eingeſchloſſene, und als fixirt vorgeſtellte Succeſſion. Der Ausdruck der organiſchen Geſtalt

ist Ruhe, obgleich dieses beständige Reproducirtwerden der ruhenden Gestalt nur durch einen continuirlichen innern Wechsel möglich ist. So gewiss also, als die Intelligenz in der ursprünglichen Successionder Vorstellungen von sich selbst die Ursache zugleich, und die Wirkung ist, und so gewiss jene Succession eine begräntzte ist, muss die Succession ihr zum Object werden als Organisation, welches die erste Auflösung unsers Problems ist, wie die Intelligenz sich selbst als productiv anschaue.

2) Nun ist aber die Succession innerhalb ihrer Gräntzen wieder endlos. Die Intelligenz ist also ein unendliches Bestreben sich zu organisiren. Also wird auch im ganzen System der Intelligenz alles zur Organisation streben, und über ihre Aussenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet seyn müssen. Es wird daher auch eine Stuffenfolge der Organisation nothwendig seyn. Denn die Intelligenz, insofern sie empirisch ist, hat das continuirliche Streben, das Universum, das sie nicht durch absolute Synthesis darstellen kann, wenigstens successiv in der Zeit hervorzubringen. Die Aufeinanderfolge in ihren ursprünglichen Vorstellungen ist also nichts anders, als successive Darstellung oder Entwicklung der absoluten Synthesis, nur dass auch diese Entwicklung vermöge der dritten Beschränktheit nur bis zu einer gewissen Gräntze gelangen kann. Diese Evolution begräntzt und als begräntzt angeschaut, ist die Organisation.

Die Organiſation im allgemeinen iſt alſo nichts anders als das verkleinerte und gleichſam zuſammengezogene Bild des Univerſums. Nun iſt aber die Succeſſion ſelbſt allmählig, d. h. ſie kann in keinem einzelnen Moment ſich ganz entwickeln. Je weiter aber die Succeſſion fortrückt, deſto weiter entwickelt ſich auch das Univerſum. Alſo wird auch die Organiſation in dem Verhältniſs, wie die Succeſſion fortrückt, eine gröſsere Ausdehnung gewinnen, und einen gröſsern Theil des Univerſums in ſich darſtellen. Dieſs wird alſo eine Stuffenfolge geben, welche der Entwicklung des Univerſums parallel geht. Das Geſetz dieſer Stuffenfolge iſt, daſs die Organiſation ihren Kreis beſtändig erweitert, wie ihn die Intelligenz beſtändig erweitert. Gienge dieſe Erweiterung, oder gienge die Evolution des Univerſums in's Unendliche, ſo würde auch die Organiſation in's Unendliche gehen, die Gräntze der erſtern iſt auch Gräntze der letztern.

Zur Erläuterung möge folgendes dienen. Je tiefer wir in der organiſchen Natur herabſteigen deſto enger wird die Welt, welche die Organiſation in ſich darſtellt, deſto kleiner der Theil des Univerſums, der in der Organiſation ſich zuſammenzieht. Die Welt der Pflanze iſt wohl die engſte, weil in ihre Sphäre eine Menge Naturveränderungen gar nicht fallen. Weiter ſchon, aber doch noch ſehr eingeſchränkt iſt der Kreis von Veränderungen, welchen die unterſten Klaſſen des Thierreichs in

ſich darſtellen, indem z. B. die edelſten Sinne, der des Geſichts und Gehörs, noch verſchloſſen liegen, und kaum der Gefühlsſinn, d. h. die Receptivität für das unmittelbar Gegenwärtige, ſich aufthut. — Was wir an den Thieren Sinn nennen, bezeichnet nicht etwa ein Vermögen, Vorſtellungen durch äuſsere Eindrücke zu erlangen, ſondern nur ihr Verhältniſs zum Univerſum, das weiter oder eingeſchränkter ſeyn kann. Was aber von den Thieren überhaupt zu halten ſey, erhellt daraus, daſs durch ſie in der Natur derjenige Moment des Bewuſstſeyns bezeichnet iſt, bey welchem ſich gegenwärtig unſere Deduction befindet. — Geht man in der Reihe der Organiſationen aufwärts, ſo findet man, daſs die Sinne allmählig in der Ordnung ſich entwickeln, in welcher ſich durch ſie die Welt der Organiſation erweitert. *) Weit eher z. B. öffnet ſich der Gehörſinn, weil durch ihn die Welt des Organismus nur auf eine ſehr nahe Entfernung erweitert wird. Weit ſpäter der göttliche Sinn des Geſichts, weil durch ihn die Welt in eine Weite ausgedehnt wird, welche ſelbſt die Einbildungskraft zu ermeſſen unfähig iſt. Leibnitz bezeugt eine ſo groſse Verehrung für das Licht, daſs er blos deſswegen den Thieren höhere Vorſtellungen

*) Ich muſs wegen dieſes Geſetzes auf die Rede über die Verhältniſſe der organiſchen Kräfte von Herrn Kielmeyer verweiſen, wo es aufgeſtellt und bewieſen iſt.

zuſchreibt, weil ſie der Eindrücke des Lichts empfänglich ſeyen. Allein auch wo dieſer Sinn mit ſeiner äuſsern Hülle hervortritt, bleibt es immer noch ungewiſs, wie weit der Sinn ſelbſt ſich erſtrecke, und ob das Licht nicht blos für die höchſte Organiſation Licht iſt.

3. Die Organiſation überhaupt iſt die in ihrem Lauf gehemmte, und gleichſam erſtarrte Succeſſion. Nun ſollte aber die Intelligenz nicht nur die Succeſſion ihrer Vorſtellungen überhaupt, ſondern ſich ſelbſt, und zwar als thätig in dieſer Succeſſion anſchauen. Soll ſie ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion Object werden, (es verſteht ſich, äuſserlich, denn die Intelligenz iſt jetzt nur äuſserlich anſchauend), ſo muſs ſie die Succeſſion anſchauen als unterhalten durch ein inneres Princip der Thätigkeit. Nun iſt aber die innerliche Succeſſion äuſserlich angeſchaut Bewegung. Alſo wird ſie ſich nur in einem Object anſchauen können, das ein inneres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt hat. Aber ein ſolches Object heiſst lebendig. Die Intelligenz muſs alſo ſich ſelbſt nicht nur als Organiſation überhaupt, ſondern als lebendige Organiſation anſchauen.

Es erhellt nun aber eben aus dieſer Deduction des Lebens, daſs es in der organiſchen Natur allgemein ſeyn muſs, daſs alſo jener Unterſchied zwiſchen belebten und unbelebten Organiſationen in

der Natur ſelbſt nicht ſtattfinden kann. Da die Intelligenz durch die ganze organiſche Natur ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion anſchauen ſoll, ſo muſs auch jede Organiſation im weitern Sinne des Worts Leben, d. h. ein inneres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt haben. Das Leben mag wohl mehr oder weniger eingeſchränkt ſeyn; die Frage alſo, woher jener Unterſchied, reducirt ſich auf die vorhergehende, woher die Stuffenfolge in der organiſchen Natur?

Dieſe Stuffenfolge der Organiſationen aber, bezeichnet nur verſchiedene Momente der Evolution des Univerſums. So wie nun die Intelligenz durch die Succeſſion beſtändig die abſolute Syntheſis darzuſtellen ſtrebt, eben ſo wird die organiſche Natur beſtändig als ringend nach dem allgemeinen Organismus, und im Kampf gegen eine anorgiſche Natur erſcheinen. Die Gräntze der Succeſſion in den Vorſtellungen der Intelligenz wird auch die Gräntze der Organiſation ſeyn. Nun muſs es aber eine abſolute Gräntze des Anſchauens der Intelligenz geben; dieſe Gräntze iſt für uns das Licht. Denn obgleich es unſere Anſchauungsſphäre faſt in's Unermeſsliche erweitert, ſo kann doch die Gräntze des Lichts nicht die Gräntze des Univerſums ſeyn, und es iſt nicht bloſse Hypotheſe, daſs jenſeits der Lichtwelt mit einem uns unbekannten Lichte eine Welt ſtrahlt, welche nicht mehr in die Sphäre unſerer Anſchauung fällt. — Wenn nun alſo die Intel-

ligenz die Evolution des Universums, so weit es in ihre Anschauung fällt, in einer Organisation anschaut, so wird sie dieselbe als identisch mit sich selbst anschauen. Denn es ist die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als productiv zurückzustrahlen sucht. Aber in keiner von den untergeordneten Organisationen stellt sich die Welt der Intelligenz vollständig dar. Nur wenn sie bis zur vollkommensten Organisation gelangt, in welcher ihre ganze Welt sich contrahirt, wird sie diese Organisation als identisch mit sich selbst erkennen. Deswegen wird die Intelligenz nicht nur überhaupt als organisch sich erscheinen, sondern als auf dem Gipfel der Organisation stehend. Sie kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmählig die vollkommenste von den Fesseln der Materie sich loswindet, oder durch welche hindurch sie sich selbst vollständig zum Object wird. Sie wird also auch den übrigen Organisationen nicht die gleiche Dignität mit sich selbst zugestehen.

Die Gräntze ihrer Welt, oder was dasselbe ist, die Gräntze der Succession ihrer Vorstellungen, ist auch die Gräntze der Organisation für die Intelligenz. So besteht also die von uns sogenannte dritte Beschränktheit darinn, dass die Intelligenz sich selbst erscheinen muss als organisches Individuum. Durch die Nothwendigkeit, sich als orga-

nisches Individuum anzuschauen, wird ihr ihre Welt vollends begräntzt, und umgekehrt dadurch, dass die Succession ihrer Verstellungen eine begräntzte wird, wird sie selbst organisches Individuum.

4. Der Grundcharakter der Organisation ist, dass sie aus dem Mechanismus gleichsam hinweggenommen, nicht nur als Ursache, oder Wirkung, sondern, weil sie beydes zugleich, von sich selbst ist, durch sich selbst besteht. Wir hatten das Object erst bestimmt als Substanz und Accidens, aber es konnte nicht als solches angeschaut werden, ohne auch Ursache und Wirkung zu seyn, und hinwiederum, es konnte nicht als Ursache und Wirkung angeschaut werden, ohne dass die Substanzen fixirt wurden. Aber wo fängt denn die Substanz an, und wo hört sie auf? Ein Zugleichseyn aller Substanzen verwandelt alle in Eine, die nur in ewiger Wechselwirkung mit sich selbst begriffen ist; dies ist die absolute Organisation. Die Organisation ist also die höhere Potenz der Categorie der Wechselwirkung, welche, allgemein gedacht, auf den Begriff der Natur, oder der allgemeinen Organisation führt, in Bezug auf welche alle einzelnen Organisationen selbst wieder Accidenzen sind. Der Grundcharakter der Organisation ist also, dass sie mit sich selbst in Wechselwirkung, Producirendes und Product zugleich sey, welcher Begriff Princip aller organischen Naturlehre ist, aus welchem alle

weitere Bestimmungen der Organisation a priori abgeleitet werden können.

Da wir jetzt auf dem Gipfel aller Production, nämlich bey der organischen stehen, so wird uns ein Rückblick auf die ganze Reihe vergönnt seyn. Wir können in der Natur jetzt drey Potenzen der Anschauung unterscheiden, die einfache, den Stoff, welche durch die Empfindung in sie gesetzt ist, die zweyte, oder die Materie, welche durch die productive Anschauung gesetzt ist, die dritte endlich, welche durch die Organisation bezeichnet ist.

Da nun die Organisation nur die productive Anschauung in der zweyten Potenz ist, so werden die Categorien der Construction der Materie überhaupt, oder der allgemeinen Physik, auch Categorien der organischen Construction und der organischen Naturlehre seyn, nur dass sie in dieser gleichfalls als potenzirt gedacht werden müssen. Ferner, ebenso, wie durch jene drey Categorien der allgemeinen Physik die drey Dimensionen der Materie bestimmt sind, so durch die drey der organischen die drey Dimensionen des organischen Products. Und wenn der Galvanismus, wie gesagt, der allgemeine Ausdruck des in's Product übergehenden Processes ist, und Magnetismus, Electricität und chemische Kraft mit dem Product potenzirt, die drey Categorieen der organischen Physik geben, so werden wir uns den Galvanismus als

die Brücke vorſtellen müſſen, über welche jene allgemeinen Naturkräfte in Senſibilität, Irritabilität und Bildungstrieb übergehen.

Der Grundcharakter des Lebens insbeſondere wird darinn beſtehen, daſs es eine in ſich ſelbſt zurückkehrende, fixirte und durch ein inneres Princip unterhaltene Aufeinanderfolge iſt, und ſo wie das intellectuelle Leben, deſſen Bild es iſt, oder die Identität des Bewuſstſeyns nur durch die Continuität der Vorſtellungen unterhalten wird, ebenſo das Leben nur durch die Continuität der innern Bewegungen, und ebenſo wie die Intelligenz in der Succeſſion ihrer Vorſtellungen beſtändig um das Bewuſstſeyn kämpft, ſo muſs das Leben in einem beſtändigen Kampf gegen den Naturlauf, oder in dem Beſtreben, ſeine Identität gegen ihn zu behaupten, gedacht werden.

Nachdem wir die Hauptfragen, welche an eine Deduction der organiſchen Natur gemacht werden können, beantwortet haben, wenden wir unſere Aufmerkſamkeit noch auf ein einzelnes Reſultat dieſer Deduction, nämlich daſs in der Stuffenfolge der Organiſationen nothwendig eine vorkommen muſs, welche die Intelligenz als identiſch mit ſich ſelbſt anzuſchauen genöthigt iſt. Wenn nun die Intelligenz nichts anders iſt, als eine Evolution von urſprünglichen Vorſtellungen, und wenn dieſe Succeſſion im Organismus dargeſtellt werden ſoll,

ſo wird jene Organiſation, welche die Intelligenz als identiſch mit ſich ſelbſt erkennen muſs, in jedem Moment der vollkommene Abdruck ihres Innern ſeyn. Wo nun die den Vorſtellungen entſprechenden Veränderungen des Organismus fehlen, da können auch jene Vorſtellungen der Intelligenz nicht zum Object werden. Wenn wir uns transſcendent ausdrücken wollen, ſo hat z. B. der Blindgebohrne allerdings eine Vorſtellung des Lichts für einen Beobachter auſſer ihm, da es hiezu nur des innern Anſchauungsvermögens bedarf, nur daſs ihm dieſe Vorſtellung nicht zum Object wird; obgleich, weil im Ich nichts iſt, was es nicht ſelbſt in ſich anſchaut, transſcendental angeſehen, jene Vorſtellung in ihm wirklich nicht iſt. Der Organismus iſt die Bedingung, unter welcher allein die Intelligenz ſich als Subſtanz oder Subject der Succeſſion unterſcheiden kann von der Succeſſion ſelbſt, oder unter welcher allein dieſe Succeſſion etwas von der Intelligenz Unabhängiges werden kann. Daſs es uns nun ſcheint, als ob es einen Uebergang aus dem Organismus in die Intelligenz gebe, ſo nämlich, daſs durch eine Affection des erſten eine Vorſtellung in der letztern verurſacht werde, iſt bloſse Täuſchung, weil wir eben von der Vorſtellung nichts wiſſen können, ehe ſie uns durch den Organismus zum Object wird, die Affection des letztern alſo im Bewuſstſeyn der Vorſtellung vorangeht, und ſonach nicht als bedingt durch ſie, vielmehr als ihre Bedingung erſcheinen muſs. Nicht

die Vorſtellung ſelbſt, wohl aber das Bewuſstſeyn derſelben iſt durch die Affection des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus ſeine Behauptung auf das letztere einſchränkt, ſo iſt nichts gegen ihn einzuwenden.

Wenn alſo überhaupt von einem Uebergang die Rede ſeyn kann, wo gar nicht zwey entgegengeſetzte Objecte, ſondern eigentlich nur Ein Object iſt, ſo kann eher von einem Uebergang aus der Intelligenz in den Organismus, als von einem entgegengeſetzten die Rede ſeyn. Denn da der Organismus ſelbſt nur eine Anſchauungsart der Intelligenz iſt, ſo muſs ihr nothwendig alles, was in ihr iſt, unmittelbar im Organismus zum Object werden. Es iſt nur dieſe Nothwendigkeit, alles, was in uns iſt, alſo auch die Vorſtellung als ſolche, nicht etwa nur das Object derſelben, als auſſer uns anzuſchauen, worauf die ganze ſogenannte Abhängigkeit des Geiſtigen vom Materiellen beruht. Sobald z. B. der Organismus nicht mehr vollkommener Reflex unſeres Univerſums iſt, dient er auch nicht mehr als Organ der Selbſtanſchauung, d. h. er iſt krank; wir fühlen uns ſelbſt als krank nur wegen jener abſoluten Identität des Organismus mit uns. Aber der Organismus iſt ſelbſt nur krank nach Naturgeſetzen, d. h. nach Geſetzen der Intelligenz ſelbſt. Denn die Intelligenz iſt in ihrem Produciren nicht frey, ſondern durch Geſetze eingeſchränkt und gezwungen. Wo alſo mein Organismus nach Natur-

geſetzen krank ſeyn muſs, bin ich auch genöthigt, ihn als ſolchen anzuſchauen. Das Krankheitsgefühl entſteht durch nichts anders, als durch die Aufhebung der Identität zwiſchen der Intelligenz und ihrem Organismus, das Geſundheitsgefühl dagegen, wenn man anders eine ganz leere Empfindung Gefühl nennen kann, iſt das Gefühl des gänzlichen Verlohrenſeyns der Intelligenz im Organismus, oder, wie ein treflicher Schriftſteller ſich ausdrückt, der Durchſichtigkeit des Organismus für den Geiſt.

Zu jener Abhängigkeit, nicht des Intellectuellen ſelbſt, wohl aber des Bewuſstſeyns des Intellectuellen vom Phyſiſchen, gehört auch die Zu- und Abnahme der geiſtigen Kräfte mit den organiſchen, und ſelbſt die Nothwendigkeit ſich als gebohren zu erſcheinen. Ich, als dieſes beſtimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anſchaute, als dieſes, noch werde ich daſſelbe ſeyn, ſo wie dieſe Anſchauung aufhört. Da nach Naturgeſetzen ein Zeitpunct nothwendig iſt, wo der Organismus, als ein durch eigene Kraft allmählig ſich zerſtörendes Werk, aufhören muſs, Reflex der Auſſenwelt zu ſeyn, ſo iſt die abſolute Aufhebung der Identität zwiſchen dem Organismus und der Intelligenz, welche in der Krankheit nur particll iſt, d. h. der Tod, ein Naturereigniſs, was ſelbſt in die urſprüngliche Reihe von Vorſtellungen der Intelligenz fällt.

Was von der blinden Thätigkeit der Intelligenz gilt, nämlich dafs der Organismus ihr beſtändiger Abdruck ſey, wird auch für die freye Thätigkeit gelten müſſen, wenn es eine ſolche in der Intelligenz giebt, was wir bis jetzt nicht abgeleitet haben. Es wird alſo auch jeder freywilligen Succeſſion der Vorſtellungen in der Intelligenz eine freye Bewegung in ihrem Organismus entſprechen müſſen, wohin nicht nur etwa die im engern Sinn ſogenannte willkührliche Bewegung, ſondern auch Gebärde, Sprache, kurz alles, was Ausdruck eines innern Zuſtandes iſt, gehört. Wie aber eine freyentworfene Vorſtellung der Intelligenz in eine äuſſere Bewegung übergehe, eine Frage, welche in die practiſche Philoſophie gehört, und welche nur darum hier berührt wird, weil ſie doch nur nach den eben vorgetragenen Grundſätzen beantwortet werden kann, bedarf einer ganz andern Auflöſung als die umgekehrte, wie durch eine Veränderung im Organismus eine Vorſtellung in der Intelligenz bedingt ſeyn könne. Denn inſofern die Intelligenz bewuſstlos producirt, iſt ihr Organismus mit ihr unmittelbar identiſch, ſo, dafs was ſie äuſſerlich anſchaut, ohne weitere Vermittlung durch den Organismus reflectirt wird. Z. B. Nach Naturgeſetzen iſt es nothwendig, dafs unter dieſen oder jenen Verhältniſſen, z. B. der allgemeinen Erregungsurſachen, der letztere als krank erſcheine, dieſe Bedingungen gegeben, iſt die Intelligenz nicht mehr frey, das Bedingte vorzuſtellen oder nicht, der Or-

ganismus wird krank, weil die Intelligenz ihn so vorstellen muss. Aber von der Intelligenz, insofern sie frey thätig ist, wird ihr Organismus unterschieden, also folgt aus einem Vorstellen der erstern nicht unmittelbar ein Seyn in dem letztern. Ein Causalitätsverhältniss zwischen einer freyen Thätigkeit der Intelligenz und einer Bewegung ihres Organismus ist so wenig denkbar, als das umgekehrte Verhältniss, da beyde gar nicht wirklich, sondern nur ideell entgegengesetzt sind. Es bleibt also nichts übrig, als zwischen der Intelligenz, insofern sie frey thätig, und insofern sie bewusstlos anschauend ist, eine Harmonie zu setzen, welche nothwendig eine prästabilirte ist. Allerdings also bedarf auch der transscendentale Idealismus einer vorherbestimmten Harmonie, zwar nicht, um die Uebereinstimmung von Veränderungen im Organismus mit unwillkührlichen Vorstellungen, wohl aber um die Uebereinstimmung von organischen Veränderungen mit willkührlichen Vorstellungen zu erklären; auch nicht einer prästabilirten Harmonie, wie die Leibnitzische nach der gewöhnlichen Auslegung, die zwischen der Intelligenz und dem Organismus unmittelbar, sondern einer solchen, die zwischen der freyen und der bewusstlos producirenden Thätigkeit stattfindet, da es nur der letztern bedarf, um einen Uebergang aus der Intelligenz in die Aussenwelt zu erklären.

Wie aber eine solche Harmonie selbst möglich

ſey; können wir weder einſehen, noch brauchen wir es auch einzuſehen, ſo lange wir uns auf dem gegenwärtigen Gebiet befinden.

V.

Aus dem jetzt vollſtändig abgeleiteten Verhältniſs der Intelligenz zum Organismus iſt offenbar, daſs ſie im gegenwärtigen Moment des Bewuſstſeyns in ihrem Organismus, den ſie als ganz identiſch mit ſich anſchaut, ſich verliert, und alſo abermals nicht zur Anſchauung ihrer ſelbſt gelangt.

Nun iſt aber zugleich dadurch, daſs ſich für die Intelligenz ihre ganze Welt im Organismus zuſammenzieht, der Kreis des Producirens für ſie geſchloſſen. Es muſs alſo die letzte Handlung, wodurch in die Intelligenz das vollſtändige Bewuſstſeyn geſetzt wird, (denn dieſelbe zu finden, war unſere einzige Aufgabe; alles andere, was in die Auflöſung dieſer Aufgabe fiel, entſtand uns nur beyläufig gleichſam, und ebenſo abſichtslos, als der Intelligenz ſelbſt), ganz auſſerhalb der Sphäre des Producirens fallen, d. h. die Intelligenz ſelbſt muſs vom Produciren ſich völlig losreiſſen, wenn das Bewuſstſeyn entſtehen ſoll, welches ohne Zweifel abermals nur durch eine Reihe von Handlungen wird geſchehen können. Ehe wir nun dieſe Handlungen ſelbſt ableiten können, iſt es nöthig, wenigſtens im Allgemeinen die Sphäre zu kennen, in

welche jene dem Produciren entgegengesetzten Handlungen fallen. Denn dass diese Handlungen dem Produciren entgegengesetzt seyn müssen, ist schon daraus zu schliessen, dass sie das Produciren begräntzen sollen.

Wir fragen also, ob etwa in dem bisherigen Zusammenhang uns irgend eine dem Produciren entgegengesetzte Handlung vorgekommen ist? — Indem wir die Reihe von Productionen ableiteten, durch welche das Ich allmählig dazu gelangte, sich als productiv anzuschauen, zeigte sich zwar keine Thätigkeit, durch welche die Intelligenz sich vom Produciren überhaupt losriss, wohl aber konnte das Gesetztwerden jedes abgeleiteten Products in das eigene Bewusstseyn der Intelligenz allein durch ein beständiges Reflectiren der letztern auf das Producirte erklärt werden, nur dass uns durch jedes Reflectiren die Bedingung eines neuen Producirens entstand. Wir mussten also, um den Progressus im Produciren zu erklären, eine Thätigkeit in unser Object setzen, vermöge welcher es über jedes einzelne Produciren hinausstrebt, nur dass es durch dieses Hinausstreben selbst sich immer in neue Productionen verwickelte. Wir können daher zum voraus wissen, dass jene von uns jetzt postulirte Reihe von Handlungen in die Sphäre der Reflexion überhaupt gehöre.

Aber das Produciren ist jetzt für die Intelligenz

geſchloſſen, ſo daſs ſie durch keine neue Reflexion in die Sphäre deſſelben zurückkehren kann. Das Reflectiren, was wir jetzt ableiten werden, muſs alſo von demjenigen, welches dem Produciren beſtändig parallel gieng, ganz verſchieden ſeyn, und wenn es ja, wie wohl möglich iſt, nothwendig von einem Produciren begleitet würde, ſo wird dieſes Produciren im Gegenſatz gegen jenes nothwendige ein freyes ſeyn. Und hinwiederum, wenn das Reflectiren, was die bewuſstloſe Production begleitete, ein nothwendiges war, wird jenes vielmehr, das wir jetzt ſuchen, ein freyes ſeyn müſſen. Vermittelſt deſſelben wird die Intelligenz nicht etwa nur ihr einzelnes Produciren, ſondern das Produciren überhaupt und ſchlechthin begräntzen.

Der Gegenſatz zwiſchen Produciren und Reflectiren wird dadurch am ſichtbarſten werden, daſs, was wir bis jetzt vom Standpunct der Anſchauung erblickt haben, uns vom Standpunct der Reflexion ganz anders erſcheinen wird.

Wir wiſſen jetzt alſo wenigſtens im Allgemeinen, und zum voraus die Sphäre, in welche jene Reihe von Handlungen überhaupt gehört, durch welche die Intelligenz ſich vom Produciren überhaupt losreiſst, nämlich in die Sphäre der freyen Reflexion. Und wenn dieſe freye Reflexion im Zuſammenhang mit dem vorher abgeleiteten ſtehen ſoll, ſo wird ihr Grund unmittelbar in der dritten

Begräntztheit liegen müſſen, welche uns gerade ebenſo in die Epoche der Reflexion treiben wird, wie uns die zweyte Begräntztheit in die des Producirens trieb. Allein dieſen Zuſammenhang wirklich aufzuzeigen, ſehen wir uns bis jetzt noch völlig auſser Stande, und können nur behaupten daſs ein ſolcher ſeyn werde.

Allgemeine Anmerkung zur zweyten Epoche.

Die Einſicht in den ganzen Zuſammenhang der in der letzten Epoche abgeleiteten Reihe von Handlungen beruht darauf, daſs man den Unterſchied wohl faſſe, zwiſchen dem, was wir die erſte oder urſprüngliche, und dem, was wir die zweyte oder beſondere Beſchränktheit genannt haben.

Nämlich die urſprüngliche Gräntze war in das Ich geſetzt ſchon im erſten Act des Selbſtbewuſstſeyns durch die ideelle Thätigkeit, oder wie es dem Ich nachher erſchien durch das Ding an ſich. Durch das Ding an ſich war nun aber blos das objective oder reelle Ich begräntzt. Allein das Ich, ſobald es producirend iſt, alſo in der ganzen zweyten Periode iſt nicht mehr blos reell, ſondern ideell und reell zugleich. Durch jene urſprüngliche Gräntze kann ſich alſo das jetzt producirende Ich als ſolches nicht begräntzt fühlen, auch darum,

weil dieſe Gräntze jetzt in's Object übergegangen iſt, welches eben die gemeinſchaftliche Darſtellung vom Ich und vom Ding an ſich iſt, in welchem daher auch jene urſprüngliche durch das Ding an ſich geſetzte Begräntztheit geſucht werden muſs, ſo wie ſie auch wirklich in ihm aufgezeigt worden iſt.

Wenn alſo jetzt noch das Ich ſich als begräntzt fühlt, ſo kann es ſich nur als producirend begräntzt fühlen, und dieſs kann wiederum nur vermöge einer zweyten Gräntze geſchehen, welche Gräntze des Dings ebenſo, wie des Ichs ſeyn muſs.

Nun ſollte aber dieſe Gräntze, Gräntze des Leidens im Ich ſeyn, allein dieſs iſt ſie nur für das reelle oder objective, ebendeſswegen aber Gräntze der Activität des ideellen oder ſubjectiven. Das Ding an ſich wird begräntzt, heiſst das ideelle Ich wird begräntzt. Es iſt alſo offenbar, daſs durch das Produciren die Gräntze wirklich in's ideelle Ich übergegangen iſt. Dieſelbe Gräntze, welche das ideelle in ſeiner Thätigkeit begräntzt, begräntzt das reelle Ich in ſeinem Leiden. Durch die Entgegenſetzung zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit überhaupt iſt die erſte Begräntztheit, durch das Maaſs, oder durch die Gräntze dieſer Entgegenſetzung, welche, ſobald ſie als Entgegenſetzung anerkannt wird, was eben in der productiven An-

ſchauung geſchieht, nothwendig eine beſtimmte ſeyn muſs, iſt die zweyte geſetzt.

Ohne es zu wiſſen, war alſo das Ich unmittelbar dadurch, daſs es producirend wurde, in die zweyte Begräntztheit verſetzt, d. h. auch ſeine ideelle Thätigkeit war begräntzt worden. Dieſe zweyte Begräntztheit muſs für das an ſich unbegräntzbare Ich nothwendig ſchlechthin zufällig ſeyn. Sie iſt ſchlechthin zufällig, heiſst, ſie hat ihren Grund in einem abſolut freyen Handeln des Ichs ſelbſt. Das objective Ich iſt auf dieſe beſtimmte Art begräntzt, weil das ideelle gerade auf dieſe beſtimmte Art gehandelt hat. Aber daſs das ideelle auf dieſe beſtimmte Art gehandelt hat, ſetzt ſelbſt ſchon eine Beſtimmtheit in ihm voraus. Alſo muſs jene zweyte Gräntze dem Ich als abhängig zugleich, und als unabhängig von ſeiner Thätigkeit erſcheinen. Dieſer Widerſpruch iſt allein dadurch aufzulöſen, daſs dieſe zweyte Begräntztheit nur eine gegenwärtige iſt, und alſo ihren Grund in einem vergangenen Handeln des Ichs haben muſs. Inwiefern darauf reflectirt wird, daſs die Gräntze eine gegenwärtige iſt, iſt ſie vom Ich unabhängig; inwiefern darauf, daſs ſie überhaupt iſt, iſt ſie durch ein Handeln des Ichs ſelbſt geſetzt. Jene Begräntztheit der ideellen Thätigkeit kann daher dem Ich nur als eine Begräntztheit der Gegenwart erſcheinen; unmittelbar dadurch alſo, daſs das Ich empfindend mit Bewuſst-

ſeyn wird, entſteht ihm die Zeit, als abſolute Gräntze, durch welche es ſich als empfindend mit Bewuſstſeyn, d. h. als innerer Sinn zum Object wird. Nun war aber das Ich in der vorhergehenden Handlung (in der des Producirens) nicht blos innerer Sinn, ſondern, was freylich nur der Philoſoph ſieht, innerer und äuſserer Sinn zugleich, denn es war ideelle und reelle Thätigkeit zugleich. Es kann ſich alſo nicht als innerer Sinn zum Object werden, ohne daſs ihm der äuſsere Sinn zugleich zum Object wird, und wenn jener als abſolute Gräntze angeſchaut wird, kann dieſer nur als nach allen Richtungen hin unendliche Thätigkeit angeſchaut werden.

Unmittelbar dadurch alſo, daſs die ideelle Thätigkeit in der Production begräntzt wird, wird dem Ich der innere Sinn durch die Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum, der äuſsere Sinn durch den Raum in ſeiner Unabhängigkeit von der Zeit zum Object; beyde alſo, kommen nicht als Anſchauungen, deren das Ich ſich nicht bewuſst werden kann, ſondern nur als Angeſchaute im Bewuſstſeyn vor.

Nun muſs aber dem Ich Zeit und Raum ſelbſt wieder zum Object werden, welches die zweyte Anſchauung dieſer Epoche iſt, und durch welche in das Ich eine neue Beſtimmung, nämlich die Succeſſion der Vorſtellungen geſetzt wird,

vermöge welcher es für das Ich überhaupt kein erſtes Object giebt, indem es urſprünglich nur eines zweyten durch die Entgegenſetzung gegen das erſte als ſein Einſchränkendes bewuſst werden kann, wodurch alſo die zweyte Begräntztheit vollſtändig in's Bewuſstſeyn geſetzt wird.

Nun muſs aber dem Ich das Cauſalitäts-Verhältniſs ſelbſt wieder zum Object werden, welches durch die Wechſelwirkung, die dritte Anſchauung in dieſer Epoche, geſchieht.

So ſind alſo die drey Anſchauungen dieſer Epoche nichts anders, als die Grundcategorien alles Wiſſens, nämlich die der Relation.

Die Wechſelwirkung iſt ſelbſt nicht möglich, ohne daſs dem Ich die Succeſſion ſelbſt wieder eine begräntzte wird, welches durch die Organiſation geſchieht, welche, inſofern ſie den höchſten Punct der Production bezeichnet, und als Bedingung einer dritten Begräntztheit zu einer neuen Reihe von Handlungen überzugehen zwingt.

Dritte Epoche.

Von der Reflexion bis zum abſoluten Willensact.

I.

In der Reihe der bis jetzt abgeleiteten ſynthetiſchen Handlungen war keine anzutreffen, durch welche das Ich unmittelbar zum Bewuſstſeyn ſeiner eigenen Thätigkeit gelangt wäre. Da nun aber der Kreis von ſynthetiſchen Handlungen geſchloſſen, und durch die vorhergehenden Deductionen völlig erſchöpft iſt, ſo kann diejenige Handlung oder die Reihe von Handlungen, durch welche das Bewuſstſeyn des abgeleiteten in das Ich ſelbſt geſetzt wird, nicht ſynthetiſcher, ſondern nur analytiſcher Art ſeyn. Der Standpunct der Reflexion iſt alſo identiſch mit dem Standpunct der Analyſis, es kann alſo auch von demſelben aus keine Handlung im Ich gefunden werden, die nicht ſchon ſynthetiſch in daſſelbe geſetzt wäre. Wie aber das Ich ſelbſt auf den Standpunct der Reflexion gelange, dieſs iſt weder bis jetzt erklärt, noch kann es vielleicht überhaupt in der theoretiſchen Philoſophie erklärt werden. Dadurch, daſs wir jene Handlung, vermöge welcher die Reflexion in das Ich geſetzt wird, auffinden, wird ſich der ſynthetiſche Faden wieder anknupfen,

und von jenem Punct aus ohne Zweifel in's Unendliche reichen,

Da die Intelligenz, ſo lange ſie anſchauend iſt, mit dem Angeſchauten Eins und von demſelben gar nicht verſchieden iſt, ſo wird ſie zu keiner Anſchauung ihrer ſelbſt durch die Producte gelangen können, ehe ſie ſich ſelbſt von den Producten abgeſondert hat, und da ſie ſelbſt nichts anders, als die beſtimmte Handlungsweiſe iſt, wodurch das Object entſteht, ſo wird ſie zu ſich ſelbſt nur dadurch gelangen können, daſs ſie ihr Handeln als ſolches abſondert von dem, was ihr in dieſem Handeln entſteht, oder was daſſelbe iſt, vom Producirten.

Wir können bis jetzt ſchlechthin nicht wiſſen, ob ein ſolches Abſondern in der Intelligenz überhaupt möglich ſey, oder ſtattfinde; es wird gefragt, was, ein ſolches vorausgeſetzt, in der Intelligenz ſeyn werde?

Jenes Abſondern des Handelns vom Producirten heiſst im gewöhnlichen Sprachgebrauch Abſtraction. Als die erſte Bedingung der Reflexion erſcheint alſo die Abſtraction. So lange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln verſchiedenes iſt, iſt kein Bewuſstſeyn deſſelben möglich. Durch die Abſtraction ſelbſt wird ſie etwas von ihrem Produciren verſchiedenes, welches letztere aber ebendeſswegen jetzt

nicht mehr als ein Handeln, ſondern nur als ein Producirtes erſcheinen kann.

Nun iſt aber die Intelligenz, d. h. jenes Handeln, und das Object urſprünglich Eines. Das Object iſt dieſes beſtimmte, weil die Intelligenz gerade ſo, und nicht anders producirt hat. Mithin wird das Object auf der einen und das Handeln der Intelligenz auf der andern Seite, da beyde einander erſchöpfen, und völlig congruiren, wieder in Einem und demſelben Bewuſstſeyn zuſammenfallen. — Dasjenige, was uns entſteht, wenn wir das Handeln als ſolches vom Entſtandenen abſondern, heiſst Begriff. Die Frage, wie unſere Begriffe mit den Objecten übereinſtimmen, hat alſo transſcendental keinen Sinn, inſofern dieſe Frage eine urſprüngliche Verſchiedenheit beyder vorausſetzt. Das Object und ſein Begriff, und umgekehrt Begriff und Object ſind jenſeits des Bewuſstſeyns Eins und daſſelbe, und die Trennung beyder entſteht erſt gleichzeitig mit dem entſtehenden Bewuſstſeyn. Eine Philoſophie, die vom Bewuſstſeyn ausgeht, wird daher jene Uebereinſtimmung nie erklären können, noch iſt ſie überhaupt zu erklären ohne urſprüngliche Identität, deren Princip nothwendig jenſeits des Bewuſstſeyns liegt.

Im Produciren ſelbſt, wo das Object noch gar nicht als Object exiſtirt, iſt das Handeln ſelbſt mit dem Entſtehenden identiſch. Dieſen Zuſtand des

Ichs kann man ſich durch ähnliche, in welchen kein äuſseres Object als ſolches in's Bewuſstſeyn kommt, obgleich das Ich nicht aufhört zu produciren oder anzuſchauen, erläutern. Im Schlafzuſtand z. B. wird nicht das urſprüngliche Produciren aufgehoben, es iſt die freye Reflexion, die zugleich mit dem Bewuſstſeyn der Individualität unterbrochen wird. Object und Anſchauung ſind völlig in einander verloren, und ebendeſswegen iſt in der Intelligenz für ſie ſelbſt weder das eine, noch das andere. Die Intelligenz, wenn ſie nicht alles nur für ſich ſelbſt wäre, würde in dieſem Zuſtand anſchauend ſeyn für eine Intelligenz auſser ihr, ſie iſt es aber nicht für ſich ſelbſt, und darum überhaupt nicht. Ein ſolcher Zuſtand iſt der bis jetzt abgeleitete unſers Objects.

So lange nicht die Handlung des Producirens rein und abgeſondert vom Producirten uns zum Object wird, exiſtirt alles nur in uns, und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles blos in uns ſelbſt anzuſchauen glauben. Denn daſs wir die Objecte im Raum anſchauen müſſen, erklärt noch nicht, daſs wir ſie auſser uns anſchauen, denn wir könnten auch den Raum blos in uns anſchauen, und urſprünglich ſchauen wir ihn wirklich blos in uns an. Die Intelligenz iſt da, wo ſie anſchaut, wie kommt ſie denn nun dazu, die Objecte auſſer ſich anzuſchauen? Es iſt nicht einzuſehen, warum uns nicht die ganze Aufsenwelt wie unſer

Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, unmittelbar gegenwärtig zu ſeyn glauben. So wie wir unſern Organismus, auch nachdem ſich die Aufsendinge von uns getrennt haben, in der Regel gar nicht aufser uns anſchauen, wenn er nicht durch eine beſondere Abſtraction von uns unterſchieden wird, ſo könnten wir auch die Objecte ohne urſprüngliche Abſtraction nicht als von uns verſchieden erblicken. Daſs ſie alſo von der Seele gleichſam ſich ablöſen, und in den Raum aufser uns treten, iſt nur durch die Trennung des Begriffs vom Product, d. h. des Subjectiven vom Objectiven überhaupt möglich.

Wenn nun aber Begriff und Object urſprünglich ſo übereinſtimmen, daſs in keinem von beyden mehr oder weniger iſt, als im andern, ſo iſt eine Trennung beyder ſchlechthin unbegreiflich, ohne eine beſondere Handlung, durch welche ſich beyde im Bewuſstſeyn entgegengeſetzt werden. Eine ſolche Handlung iſt die, welche durch das Wort Urtheil ſehr expreſſiv bezeichnet wird, indem durch daſſelbe zuerſt getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff, und die Anſchauung. Denn im Urtheil wird nicht etwa Begriff mit Begriff, ſondern es werden Begriffe mit Anſchauungen verglichen. Das Prädicat iſt an ſich vom Subject nicht verſchieden, denn es wird ja, eben im Urtheil, eine Identität beyder geſetzt. Alſo iſt eine Trennung von Subject und Prädicat über-

haupt nur dadurch möglich, dafs jenes die Anſchauung, dieſes den Begriff repräſentirt. Im Urtheil ſollen alſo Begriff und Object erſt ſich entgegengeſetzt, dann wieder auf einander bezogen, und als einander gleich geſetzt werden. Dieſe Beziehung iſt nun aber blos durch Anſchauung möglich. Allein dieſe Anſchauung kann nicht dieſelbe ſeyn mit der productiven, denn ſonſt wären wir um keinen Schritt weiter, ſondern es mufs eine bis jetzt uns völlig unbekannte Anſchauungsart ſeyn, welche erſt abgeleitet zu werden verlangt.

Da durch dieſelbe Object und Begriff auf einander bezogen werden ſollen, ſo mufs es eine ſolche ſeyn, welche an den Begriff auf der einen, und an das Object auf der andern Seite gräntzt. Da nun der Begriff die Handlungsweiſe iſt, wodurch das Object der Anſchauung überhaupt entſteht, alſo die Regel, nach welcher das Object überhaupt conſtruirt wird, das Object dagegen nicht die Regel, ſondern der Ausdruck der Regel ſelbſt iſt, ſo mufs eine Handlung gefunden werden, in welcher die Regel ſelbſt als Object, oder in welcher umgekehrt das Object als Regel der Conſtruction überhaupt angeſchaut würde.

Eine ſolche Anſchauung iſt der Schematismus, welchen jeder nur aus eigener innerer Erfahrung kennen lernen, und den man, um ihn kenntlich zu machen, und die Erfahrung zu leiten,

nur beſchreiben, und von allem andern, was ihm ähnlich iſt, abſondern kann.

Das Schema muſs unterſchieden werden ſowohl vom Bild, als vom Symbol, mit welchem es ſehr häufig verwechſelt wird. Das Bild iſt immer von allen Seiten ſo beſtimmt, daſs zur völligen Identität des Bildes mit dem Gegenſtand nur der beſtimmte Theil des Raums fehlt, in welchem der letztere ſich befindet. Das Schema dagegen iſt nicht eine von allen Seiten beſtimmte Vorſtellung, ſondern nur Anſchauung der Regel, nach welcher ein beſtimmter Gegenſtand hervorgebracht werden kann. Es iſt Anſchauung, alſo nicht Begriff, denn es iſt das, was den Begriff mit dem Gegenſtand vermittelt. Es iſt aber auch nicht Anſchauung des Gegenſtands ſelbſt, ſondern nur Anſchauung der Regel, nach welcher ein ſolcher hervorgebracht werden kann.

Am deutlichſten läſst ſich, was das Schema ſey, durch das Beyſpiel des mechaniſchen Künſtlers erklären, welcher einen Gegenſtand von beſtimmter Form einem Begriffe gemäſs hervorbringen ſoll. Was ihm etwa mitgetheilt werden kann, iſt der Begriff des Gegenſtands, allein daſs ohne irgend ein Vorbild auſser ihm unter ſeinen Händen allmählig die Form entſteht, welche mit dem Begriff verbunden iſt, iſt ohne eine innerlich, obgleich ſinnlich angeſchaute Regel, welche ihn in der Hervorbringung leitet, ſchlechthin unbegreiflich. Dieſe Regel iſt das Sche-

ma, in welchem durchaus nichts individuelles enthalten, und welches ebenſowenig ein allgemeiner Begriff iſt, nach welchem ein Künſtler nichts hervorbringen könnte. Nach dieſem Schema wird er erſt nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, von da zur Ausbildung der einzelnen Theile gehen, bis allmählig in ſeiner innern Anſchauung das Schema dem Bild ſich annähert, welches ihn wiederum begleitet, bis gleichzeitig mit der vollſtändig eintretenden Beſtimmung des Bilds auch das Kunſtwerk ſelbſt vollendet wird.

Das Schema zeigt ſich im gemeinſten Verſtandesgebrauch als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenſtandes als eines beſtimmten. Daſs ich, ſo wie ich einen Triangel erblicke, er ſey nun von welcher Art er wolle, in demſelben Augenblick das Urtheil fälle, dieſe Figur ſey ein Triangel, ſetzt eine Anſchauung von einem Triangel überhaupt, der weder ſtumpf- noch ſpitz- noch recht-winklicht iſt voraus, und wäre vermöge eines bloſsen Begriffs vom Triangel ſo wenig, als vermöge eines bloſsen Bilds von demſelben möglich, denn da das letztere nothwendig ein beſtimmtes iſt, ſo wäre die Congruenz des wirklichen mit dem blos eingebildeten Triangel, wenn ſie auch wäre, eine blos zufällige, welches zur Formation eines Urtheils nicht zulänglich iſt.

Es läſst ſich aus eben dieſer Nothwendigkeit

des Schematismus ſchlieſsen, daſs der ganze Mechanismus der Sprache auf demſelben beruhen wird. Man ſetze z. B. daſs irgend ein mit Schulbegriffen völlig unbekannter Menſch von irgend einer Thierart nur gewiſſe Exemplarien, oder nur einige Racen kenne, ſo wird er doch, ſo bald er ein Individuum einer ihm noch unbekannten Race derſelben Art ſieht, das Urtheil fällen, daſs es zu dieſer Art gehöre; vermöge eines allgemeinen Begriffs kann er dieſs nicht, denn woher ſollte ihm doch der allgemeine Begriff kommen, da es ſelbſt Naturforſchern ſehr oft höchſt ſchwer fällt, über allgemeine Begriffe von irgend einer Gattung ſich zu vergleichen.

Die Anwendung der Lehre vom urſprünglichen Schematismus auf die Erforſchung des Mechanismus der Urſprachen, der älteſten Anſichten der Natur, deren Reſte uns in den Mythologieen der alten Völker aufbewahret ſind, endlich auf die Critik der wiſſenſchaftlichen Sprache, deren Ausdrücke faſt alle ihren Urſprung aus dem Schematismus verrathen, würde das durchgreifende jener Operation durch alle Geſchäfte des menſchlichen Geiſtes am offenbarſten darſtellen.

Um alles zu erſchöpfen, was ſich über die Natur des Schemas ſagen läſst, muſs noch bemerkt werden, daſs es eben daſſelbe für Begriffe iſt, was das Symbol für Ideen iſt. Das Schema bezieht ſich daher immer und nothwendig auf einen empiriſchen

entweder wirklichen, oder hervorzubringenden Gegenſtand. So iſt z. B. von jeder organiſchen Geſtalt, wie der menſchlichen nur ein Schema möglich, anſtatt daſs es z. B. von der Schönheit, von der Ewigkeit, u. ſ. w. nur Symbole giebt. Da nun der äſthetiſche Künſtler nur nach Ideen arbeitet, und doch auf der andern Seite, um das Kunſtwerk unter empiriſchen Bedingungen darzuſtellen, wieder einer mechaniſchen Kunſt bedarf, ſo iſt offenbar, daſs für ihn die Stuffenfolge von der Idee bis zum Gegenſtand die doppelte von der des mechaniſchen Künſtlers iſt.

Nachdem nun der Begriff des Schemas völlig beſtimmt iſt, (es iſt nämlich die ſinnlich angeſchaute Regel der Hervorbringung eines empiriſchen Gegenſtandes), können wir in den Zuſammenhang der Unterſuchung zurückkehren.

Es ſollte erklärt werden, wie das Ich dazu komme, ſich ſelbſt als thätig im Produciren anzuſchauen. Dieſs wurde erklärt aus der Abſtraction; die Handlungsweiſe, wodurch das Object entſteht, muſste vom Entſtandenen ſelbſt getrennt werden. Dieſs geſchah durch das Urtheil. Aber das Urtheil war ſelbſt nicht möglich ohne Schematismus. Denn im Urtheil wird eine Anſchauung einem Begriff gleich geſetzt, damit dieſs geſchehe, muſs etwas ſeyn, was die Vermittlung beyder macht, und dieſs iſt allein das Schema.

Nun wird aber die Intelligenz durch jenes Vermögen vom einzelnen Object zu abſtrahiren, oder was daſſelbe iſt, durch das empiriſche Abſtractionsvermögen nie dazu gelangen, vom Object ſich loszureiſſen, denn eben durch den Schematismus wird Begriff und Object wieder vereinigt, alſo ſetzt jenes Abſtractionsvermögen in der Intelligenz ſelbſt ein höheres voraus, damit das Reſultat derſelben ins Bewuſstſeyn geſetzt werde. Soll die empiriſche Abſtraction überhaupt fixirt werden, ſo kann es nur durch ein Vermögen geſchehen, kraft deſſen nicht nur die Handlungsweiſe, wodurch das beſtimmte Object, ſondern die Handlungsweiſe, wodurch das Object überhaupt entſteht, vom Object ſelbſt unterſchieden wird.

II.

Es fragt ſich nun, um dieſe höhere Abſtraction genauer zu characteriſiren,

a) was aus dem Anſchauen werde, wenn aller Begriff daraus hinweggenommen wird, (denn im Object iſt urſprünglich Anſchauung und Begriff vereinigt, nun ſoll aber von der Handlungsweiſe überhaupt abſtrahirt, alſo aller Begriff aus dem Object hinweggenommen werden).

In jeder Anſchauung muſs zweyerley unterſchieden werden, das Anſchauen als ſolches, oder

das Anſchauen inſofern es ein Handeln überhaupt iſt, und das Beſtimmende der Anſchauung, was macht, daſs die Anſchauung, Anſchauung eines Objects iſt, mit einem Wort, der Begriff der Anſchauung.

Das Object iſt dieſes beſtimmte, weil ich auf dieſe beſtimmte Art gehandelt habe, aber dieſe beſtimmte Handlungsweiſe eben iſt der Begriff, das Object iſt alſo beſtimmt durch den Begriff; mithin geht urſprünglich der Begriff dem Object ſelbſt voran, zwar nicht der Zeit, wohl aber dem Rang nach. Der Begriff iſt das Beſtimmende, das Object das Beſtimmte.

Alſo iſt der Begriff nicht, wie insgemein vorgegeben wird, das Allgemeine, ſondern vielmehr die Regel, das Einſchränkende, das Beſtimmende der Anſchauung, und wenn der Begriff unbeſtimmt heiſsen kann, iſt er es nur inſofern, als er nicht das Beſtimmte, ſondern das Beſtimmende iſt. Das Allgemeine iſt alſo das Anſchauen, oder Produciren, und nur dadurch, daſs in dieſes an ſich unbeſtimmte Anſchauen ein Begriff kommt, wird ſie Anſchauung eines Objects. Die gewöhnliche Erklärung des Urſprungs der Begriffe, wenn ſie nicht blos Erklärung des empiriſchen Urſprungs von Begriffen ſeyn ſoll, diejenige nämlich, nach welcher mir dadurch, daſs ich von mehreren einzelnen Anſchauungen das Beſtimmte vertilge, und nur das

Allgemeine behalte, der Begriff entſtehen ſoll, läſst ſich ſehr leicht in ihrer Oberflächlichkeit darſtellen. Denn um jene Operation vorzunehmen, muſs ich ohne Zweifel jene Anſchauungen mit einander vergleichen, aber wie komme ich dazu, ohne ſchon von einem Begriff geleitet zu ſeyn? Denn woher wiſſen wir denn, daſs jene einzelnen uns gegebenen Objecte derſelben Art ſind, wenn nicht das erſte uns ſchon zum Begriff geworden iſt? Alſo ſetzt jenes empiriſche Verfahren, von mehreren einzelnen das Gemeinſchaftliche aufzufaſſen, ſchon die Regel, es aufzufaſſen, d. h. den Begriff, und alſo ein höheres, als jenes empiriſche Abſtractionsvermögen, ſelbſt ſchon voraus.

Wir unterſcheiden alſo in der Anſchauung das Anſchauen ſelbſt, und den Begriff, oder das Beſtimmende des Anſchauens. In der urſprünglichen Anſchauung iſt beydes vereinigt. Soll alſo durch die höhere Abſtraction, die wir im Gegenſatz gegen die empiriſche die transſcendentale nennen wollen, aller Begriff aus der Anſchauung hinweggenommen werden, ſo wird die letztere gleichſam frey, denn alle Beſchränktheit kommt in ſie nur durch den Begriff. Von demſelben entkleidet, wird alſo das Anſchauen ein völlig, und in jeder Rückſicht unbeſtimmtes.

Wird die Anſchauung völlig unbeſtimmt, abſolut begrifflos, ſo bleibt von ihr nichts mehr

übrig, als das allgemeine Anſchauen ſelbſt, welches, wenn es ſelbſt wieder angeſchaut wird, der Raum iſt.

Der Raum iſt das begriffloſe Anſchauen, alſo ſchlechthin kein Begriff, der etwa von den Verhältniſſen der Dinge erſt abſtrahirt wäre; denn obgleich mir der Raum durch Abſtraction entſteht, iſt er doch kein abſtracter Begriff, weder in dem Sinn, wie es die Categorieen ſind, noch in dem, wie es empiriſche, oder Gattungsbegriffe ſind, denn gäbe es einen Gattungsbegriff des Raums, ſo müſste es mehrere Räume geben, anſtatt daſs es nur Einen unendlichen Raum giebt, den jede Begräntzung im Raum, d. h. jeder einzelne Raum ſchon vorausſetzt. Da der Raum durchaus nur ein Anſchauen iſt, ſo iſt er nothwendig auch ein Anſchauen in's Unendliche, dergeſtalt, daſs auch der kleinſte Theil des Raums noch ſelbſt ein Anſchauen, d. h. ein Raum, nicht etwa bloſse Gräntze iſt, worauf allein die unendliche Theilbarkeit des Raums beruht. Daſs endlich die Geometrie, welche, obgleich ſie alle Beweiſe lediglich aus der Anſchauung, und doch eben ſo allgemein, als aus Begriffen führt, ganz allein dieſer Eigenſchaft des Raums ihr Daſeyn verdanke, iſt ſo allgemein anerkannt, daſs es hier keiner weitern Ausführung bedarf.

b) Was wird aus dem Begriff, wenn alle Anſchauung aus ihm hinweggenommen iſt?

Indem der urſprüngliche Schematismus durch transſcendentale Abſtraction ſich aufhebt, muſs, wenn an dem Einen Pol die begriffloſe Anſchauung entſteht, gleichzeitig am andern, der anſchauungsloſe Begriff entſtehen. Wenn die Categorien, ſo wie ſie in der vorhergehenden Epoche abgeleitet ſind, beſtimmte Anſchauungsarten der Intelligenz ſind; ſo muſs, wenn ſie von der Anſchauung entkleidet werden, die bloſse reine Beſtimmtheit zurückbleiben. Dieſe iſt es, welche durch den logiſchen Begriff bezeichnet wird. Wenn alſo ein Philoſoph urſprünglich nur auf dem Standpunct der Reflexion oder Analyſis ſteht, ſo wird er auch die Categorieen blos als lediglich formelle Begriffe, alſo auch blos aus der Logik deduciren können. Aber abgeſehen davon, daſs die verſchiedenen Functionen des Urtheils in der Logik ſelbſt noch einer Ableitung bedürfen, und daſs weit entfernt, daſs die Transſcendental-Philoſophie ein Abſtractum der Logik iſt, dieſe vielmehr von jener abſtrahirt werden muſs, ſo iſt es doch bloſse Täuſchung, zu glauben, daſs die Categorieen, nachdem ſie von dem Schematismus der Anſchauung getrennt ſind, noch als reelle Begriffe zurückbleiben, da ſie von der Anſchauung entkleidet, blos logiſche Begriffe, mit derſelben verbunden aber nicht mehr bloſse Begriffe, ſondern wirkliche Anſchauungsformen ſind. Die Unzulänglichkeit einer ſolchen Ableitung wird ſich noch durch andere Mängel verrathen, z. B. daſs ſie den Mechanismus der Catego-

rieen, den beſondern ſowohl, als den allgemeinen, obgleich er ſichtbar genug iſt, nicht enthüllen kann. So iſt es allerdings eine auffallende Eigenheit der ſogenannten dynamiſchen Categorieen, daſs jede derſelben ihr Correlatum hat, indeſs dieſs bey den ſogenannten mathematiſchen nicht der Fall iſt, welche Eigenheit aber ſehr leicht erklärbar iſt, ſobald man weiſs, daſs in den dynamiſchen Categorieen innerer und äuſserer Sinn noch ungetrennt iſt, indeſs von den mathematiſchen die Eine nur dem innern, die Andere nur dem äuſsern Sinn angehört. Ebenſo, daſs überall, und in jeder Claſſe drey Categorieen ſind, wovon die beyden erſten ſich entgegengeſetzt, die dritte aber die Synthesis von beyden iſt, beweiſt, daſs der allgemeine Mechanismus der Categorieen auf einem höhern Gegenſatz beruht, der von dem Standpunct der Reflexion aus nicht mehr erblickt wird, für welchen es alſo einen höhern weiter zurückliegenden geben muſs. Da ferner dieſer Gegenſatz durch alle Categorieen hindurchgeht, und es Ein Typus iſt, der allen zu Grunde liegt, ſo giebt es ohne Zweifel auch nur Eine Categorie, und da wir aus dem urſprünglichen Mechanismus der Anſchauung nur die Eine der Relation ableiten konnten, ſo iſt zu erwarten, daſs dieſe jene Eine urſprüngliche ſey, welches durch die nähere Anſicht ſich wirklich beſtätigt. Wenn bewieſen werden kann, daſs vor oder jenſeits der Reflexion das Object gar nicht durch die mathematiſchen Categorieen beſtimmt

ſey, daſs vielmehr durch dieſelben nur das Subject, ſey es inſofern es anſchauend, oder inſofern es empfindend iſt, beſtimmt ſey, ſo wie z. B. das Object doch wohl nicht an ſich, ſondern nur in Bezug auf das zugleich anſchauende und reflectirende Subject Eines iſt; wenn dagegen bewieſen werden kann, daſs das Object ſchon in der erſten Anſchauung, und ohne daſs eine Reflexion ſich darauf richtet, als Subſtanz und Accidens beſtimmt ſeyn muſs: ſo folgt daraus doch wohl, daſs die mathematiſchen Categorieen den dynamiſchen überhaupt untergeordnet ſeyn, oder daſs dieſe jenen vorangehen, die letztern alſo ebendeſswegen nur getrennt vorſtellen können, was jene als vereint vorſtellen, weil die nur auf dem Standpunct der Reflexion entſtehende Categorie, ſo lange nicht auch hier wieder eine Entgegenſetzung des äuſsern und innern Sinns vorgegangen iſt, welches in den Categorien der Modalität geſchieht, auch nur entweder dem innern oder äuſsern Sinn angehören, und alſo auch kein Correlat haben kann. Kürzer möchte der Beweis ſich dadurch führen laſſen, daſs im urſprünglichen Mechanismus des Anſchauens die beyden erſten Categorieen nur durch die dritte vorkommen, die dritte der mathematiſchen aber die Wechſelwirkung immer ſchon vorausſetzt, indem z. B. weder eine Allheit von Objecten denkbar iſt, ohne eine allgemeine wechſelſeitige Vorausſetzung der Objecte durch einander, noch auch eine Limitation des einzelnen Objects, ohne die

Objecte wechſelſeitig durch einander limitirt, d. h. in allgemeiner Wechſelwirkung zu denken. Es bleiben alſo von den vier Claſſen der Categorieen nur die dynamiſchen, als urſprünglich zurück, und wenn ferner gezeigt werden kann, daſs auch die der Modalität nicht in demſelben Sinne, d. h. ebenſo urſprünglich Categorieen ſeyn können, wie die der Relation, ſo bleiben als die einzigen Grundcategorieen nur die letztern zurück. Nun kommt aber wirklich im urſprünglichen Mechanismus der Anſchauung kein Object als möglich oder unmöglich vor, ſo wie jedes als Subſtanz und Accidens vorkommt. Als möglich, als wirklich und nothwendig erſcheinen die Objecte erſt durch den höchſten Reflexionsact, der bis jetzt noch gar nicht einmal abgeleitet iſt. Sie drücken eine bloſse Beziehung des Objects auf das geſammte Erkenntniſsvermögen (innern und äuſsern Sinn) aus, dergeſtalt, daſs weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch ſelbſt durch den der Wirklichkeit in den Gegenſtand ſelbſt irgend eine Beſtimmung geſetzt wird. Jene Beziehung des Objects auf das geſammte Erkenntniſsvermögen iſt aber doch ohne Zweifel erſt dann möglich, wenn ſich das Ich vom Object, d. h. von ſeiner ideellen zugleich und reellen Thätigkeit völlig losgeriſſen hat, d. h. alſo nur durch den höchſten Reflexionsact. In Bezug auf denſelben können die Categorieen der Modalität alsdann wieder ebenſo die höchſten heiſsen, wie die der Relation in Bezug auf die Syntheſis der productiven

Anſchauung, woraus aber eben offenbar wird, daſs ſie keine urſprünglich in der erſten Anſchauung vorkommende Categorieen ſind.

III.

Die transſcendentale Abſtraction iſt Bedingung des Urtheils, aber nicht das Urtheil ſelbſt. Sie erklärt nur, wie die Intelligenz dazu kommt, Object und Begriff zu trennen, nicht aber, wie ſie beyde im Urtheil wieder vereinigt. Wie der an ſich völlig anſchauungsloſe Begriff mit der an ſich völlig begriffloſen Anſchauung des Raums ſich zum Object wieder verbinde, iſt ohne ein Vermittelndes nicht denkbar. Aber was den Begriff und die Anſchauung überhaupt vermittelt, iſt das Schema. Alſo wird auch die transſcendentale Abſtraction wieder aufgehoben werden durch einen Schematismus, den wir zum Unterſchied gegen den früher abgeleiteten den transſcendentalen nennen werden.

Das empiriſche Schema wurde erklärt als die ſinnlich angeſchaute Regel, wornach ein Gegenſtand empiriſch hervorgebracht werden kann. Das transſcendentale alſo wird die ſinnliche Anſchauung der Regel ſeyn, nach welcher ein Object überhaupt, oder transſcendental hervorgebracht werden kann. Inſofern nun das Schema eine Regel enthält, inſofern iſt es nur Object einer innern Anſchauung, inſofern es Regel der Conſtruction eines

Objects ist, muss es doch äusserlich als ein im Raum verzeichnetes angeschaut werden. Das Schema ist also überhaupt ein Vermittelndes des innern und äussern Sinns. Man wird also das transscendentale Schema als dasjenige erklären müssen, was am ursprünglichsten innern und äussern Sinn vermittelt.

Aber das ursprünglichste, was innern und äussern Sinn vermittelt, ist die Zeit, nicht insofern sie blos innerer Sinn, d. h. absolute Gräntze ist, sondern insofern sie selbst wieder zum Object der äussern Anschauung wird, also die Zeit insofern sie Linie, d. h. nach Einer Richtung ausgedehnte Gröfse ist.

Wir verweilen bey diesem Punct, um den eigentlichen Charakter der Zeit genauer zu bestimmen.

Die Zeit ist vom Standpunct der Reflexion angesehen ursprünglich nur eine Anschauungsform des innern Sinns, da sie nur in Ansehung der Succession unserer Vorstellungen statthat, welche von diesem Standpunct aus blos in uns ist, anstatt dass wir das Zugleichseyn der Substanzen, was Bedingung des innern und äussern Sinns ist, nur ausser uns anschauen können. Dagegen ist vom Standpunct der Anschauung aus die Zeit ursprünglich schon äussere Anschauung, weil

nämlich auf demſelben zwiſchen Vorſtellungen und Gegenſtänden kein Unterſchied iſt. Wenn alſo für die Reflexion die Zeit nur innere Anſchauungsform iſt, ſo iſt ſie für die Anſchauung beydes zugleich. Aus dieſer Eigenſchaft der Zeit läſst ſich unter anderem einſehen, warum ſie, indeſs der Raum nur Subſtrat der Geometrie iſt, Subſtrat der geſammten Mathematik iſt, und warum ſelbſt alle Geometrie auf Analyſis zurückgeführt werden kann; eben daraus erklärt ſich das Verhältniſs zwiſchen der geometriſchen Methode der Alten, und der analytiſchen der Neuern, durch welche, obgleich beyde ſich entgegengeſetzt ſind, doch ganz daſſelbe zu Stand gebracht wird.

Nur auf jener Eigenſchaft der Zeit, dem äuſſern und dem innern Sinn zugleich anzugehören, beruht es, daſs ſie das allgemeine Vermittlungsglied des Begriffs und der Anſchauung, oder das transſcendentale Schema iſt. Da die Categorien urſprünglich Anſchauungsarten, alſo nicht vom Schematismus getrennt ſind, welches erſt durch die transſcendentale Abſtraction geſchieht, ſo erhellt daraus.

1) daſs die Zeit urſprünglich ſchon in die productive Anſchauung, oder die Conſtruction des Objects mit eingeht, wie es auch in der vorhergehenden Epoche bewieſen worden;

2) dafs aus diefem Verhältnifs der Zeit zu den reinen Begriffen auf der einen, und der reinen Anfchauung, oder dem Raum auf der andern Seite der ganze Mechanismus der Categorieen fich ableiten laffen mufs;

3) dafs wenn durch die transfcendentale Abftraction der urfprüngliche Schematismus aufgehoben ift, auch von der urfprünglichen Conftruction des Objects eine völlig veränderte Anficht entftehen mufs, welche, da eben jene Abftraction Bedingung alles Bewufstfeyns ift, auch diejenige feyn wird, welche allein in's Bewufstfeyn kommen kann. Alfo verliert die productive Anfchauung durch das Medium felbft, durch welches fie hindurchgehen mufs, um zum Bewufstfeyn zu gelangen, ihren Charakter.

Zur Erläuterung des letzten Puncts mögen einige Beyfpiele dienen.

In jeder Veränderung findet ein Uebergang von einem Zuftand in feinen contradictorifch entgegengefetzten ftatt, z. B. wenn ein Körper aus der Bewegung nach der Richtung A in eine nach der Richtung — A übergeht. Diefe Verbindung contradictorifch entgegengefetzter Zuftände ift in der mit fich felbft identifchen, und ftets nach Identität des Bewufstfeyns ftrebenden Intelligenz nur durch den Schematismus der Zeit möglich. Die

Anſchauung producirt die Zeit als ſtetig im Uebergang von A zu — A, um den Widerſpruch zwiſchen Entgegengeſetzten zu vermittlen. Durch die Abſtraction wird der Schematismus und mit ihm die Zeit aufgehoben. — Es iſt ein bekanntes Sophisma der alten Sophiſten, wodurch ſie die Möglichkeit einer mitgetheilten Bewegung beſtreiten. Nehmt, ſagen ſie, den letzten Moment der Ruhe eines Körpers, und den erſten ſeiner Bewegung, zwiſchen beyden iſt kein Mittleres. (Dieſs iſt auch völlig wahr vom Standpunct der Reflexion aus.) Soll alſo ein Körper in Bewegung geſetzt werden, ſo geſchieht es entweder im letzten Moment ſeiner Ruhe, oder im erſten ſeiner Bewegung, aber jenes iſt nicht möglich, weil er noch ruht, dieſes nicht, weil er ſchon in Bewegung iſt. Dieſes Sophisma, welches urſprünglich durch die productive Anſchauung gelös't iſt, für die Reflexion aufzulöſen, ſind die Kunſtgriffe der Mechanik erſonnen, welche, da ſie den Uebergang eines Körpers z. B. von Ruhe in Bewegung, d. h. die Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Zuſtände nur als durch eine Unendlichkeit vermittelt denken kann, während für ſie doch die productive Anſchauung aufgehoben iſt, welche letztere allein ein Unendliches im Endlichen d. h. eine Gröſse darſtellen kann, in welcher, obgleich ſie ſelbſt endlich iſt, doch kein unendlich kleiner Theil möglich iſt, ſich genöthigt ſieht, zwiſchen jene beyden Zuſtände eine Unendlichkeit aufsereinander befindlicher Zeit-

theile, deren jeder unendlich klein ist, einzuschalten. Da nun aber jener Uebergang z. B. von einer Richtung in die entgegengesetzte doch in endlicher Zeit, obgleich durch unendliche Vermittlung, welches ursprünglich aber nur vermöge der Continuität möglich ist, geschehen soll, so kann auch die Bewegung, welche dem Körper in einem Moment mitgetheilt wird, nur Sollicitation seyn, weil sonst in endlicher Zeit eine unendliche Geschwindigkeit entstünde. Alle diese eigenthümlichen Begriffe sind allein durch die Aufhebung des ursprünglichen Schematismus der Anschauung nothwendig gemacht. Was aber die Bewegung überhaupt betrifft, so ist, weil zwischen je zwey Puncten einer Linie unendlich viele andere gedacht werden müssen, eine Construction derselben vom Standpunct der Reflexion aus schlechthin unmöglich, weshalb auch die Geometrie die Linie postulirt, d. h. fordert, dass sie jeder in productiver Anschauung selbst hervorbringe, was sie gewiss nicht thun würde, wenn sich das Entstehen einer Linie durch Begriffe mittheilen liesse.

Aus der Eigenschaft der Zeit, transscendentales Schema zu seyn, erhellt von selbst, dass sie kein blosser Begriff ist, weder ein solcher, der empirisch, noch ein solcher, der transscendental abstrahirt wäre. Denn alles, wovon die Zeit abstrahirt seyn könnte, setzt sie selbst schon als Bedingung voraus. Wäre sie aber eine transscendentale

Abſtraction gleich den Verſtandes-Begriffen, ſo müſste es, ebenſo, wie es z. B. mehrere Subſtanzen giebt, auch mehrere Zeiten geben, allein die Zeit iſt nur Eine; was man verſchiedene Zeiten nennt, ſind nur verſchiedene Einſchränkungen der abſoluten Zeit. Darum läſst ſich auch kein Axiom der Zeit z. B. daſs zwey Zeiten nicht aufsereinander oder zugleich ſeyn können, oder irgend ein Satz der Arithmetik, welche ganz auf der Zeitform beruht, aus bloſsen Begriffen demonſtriren.

Nachdem wir nun den transſcendentalen Schematismus abgeleitet, ſehen wir uns auch in den Stand geſetzt, den ganzen Mechanismus der Categorieen vollſtändig auseinander zu legen.

Die erſte, allen übrigen zu Grunde liegende Categorie, die einzige, durch welche das Object in der Production ſchon beſtimmt iſt, iſt, wie wir wiſſen, die der Relation, welche, da ſie die einzige Categorie der Anſchauung iſt, allein den äuſſern und innern Sinn noch als vereinigt vorſtellen wird.

Die erſte Categorie der Relation, Subſtanz und Accidens, bezeichnet die erſte Syntheſis des innern und äuſsern Sinns. Wird nun aber von dem Begriff der Subſtanz ſowohl als dem des Accidens der transſcendentale Schematismus hinweggenommen, ſo bleibt nichts zurück, als der blos logiſche

Begriff des Subjects und des Prädicats. Nimmt man dagegen allen Begriff aus beyden weg, so bleibt die Subſtanz nur als reine Extenſität, oder als Raum, das Accidens nur als abſolute Gräntze, oder als Zeit, inſofern ſie blos innerer Sinn, und vom Raum völlig unabhängig iſt, zurück. Wie nun aber der an ſich völlig anſchauungsloſe Begriff des logiſchen Subjects, oder der gleichfalls anſchauungsloſe Begriff des logiſchen Prädicats, jener zur Subſtanz, dieſer zum Accidens werde, iſt nur zu erklären dadurch, daſs die Beſtimmung der Zeit zu beyden hinzukommt.

Aber dieſe kommt eben erſt durch die zweyte Categorie hinzu, denn erſt durch die zweyte (nach unſerer Ableitung die Anſchauung der erſten) wird das, was in der erſten innerer Sinn iſt, für das Ich zur Zeit. Alſo iſt die erſte Categorie überhaupt nur anſchaubar durch die zweyte, wie zu ſeiner Zeit bewieſen worden iſt; der Grund davon, der ſich hier zeigt, iſt, daſs erſt durch die zweyte das tranſcendentale Schema der Zeit hinzukommt.

Die Subſtanz iſt als ſolche anzuſchauen, nur dadurch, daſs ſie angeſchaut wird als beharrend in der Zeit, aber ſie kann nicht angeſchaut werden als beharrend, ohne daſs die Zeit, welche bisher nur die abſolute Gräntze bezeichnete, verflieſse, (nach Einer Dimenſion ſich ausdehne), welches eben nur durch die Succeſſion des Cauſalzuſammenhangs

geſchieht. Aber hinwiederum auch, daſs irgend eine Succeſſion in der Zeit ſtatt findet, iſt nur anzuſchauen im Gegenſatz gegen etwas in ihr, oder, weil die im Verflieſsen angehaltene Zeit = Raum iſt, im Raum beharrendes, welches eben die Subſtanz iſt. Alſo ſind dieſe beyden Categorieen nur wechſelſeitig durch einander, d. h. ſie ſind nur in einer dritten möglich, welches die Wechſelwirkung iſt.

Aus dieſer Ableitung laſſen ſich von ſelbſt folgende zwey Sätze abſtrahiren, aus welchen der Mechanismus aller übrigen Categorien begreiflich iſt.

1) der Gegenſatz, welcher zwiſchen den beyden erſten Categorieen ſtattfindet, iſt derſelbe, welcher urſprünglich zwiſchen Raum und Zeit ſtattfindet.

2) Die zweyte Categorie in jeder Claſſe iſt nur darum nothwendig, weil ſie das transſcendentale Schema zu der erſten hinzubringt.

Nicht um etwas zu anticipiren, was noch nicht abgeleitet iſt, ſondern um dieſe beyden Sätze durch weitere Ausführung deutlicher zu machen, zeigen wir die Anwendung davon auf die ſogenannten mathematiſchen Categorieen, obgleich dieſe noch nicht als ſolche abgeleitet ſind.

Wir haben bereits angedeutet, dafs dieſelben keine Categorieen der Anſchauung ſeyn, indem ſie blos auf dem Standpunct der Reflexion entſtehen. Aber eben zugleich mit der Reflexion wird die Einheit zwiſchen äuſserem und innerem Sinn aufgehoben, und dadurch die eine Grundcategorie der Relation in zwey entgegengeſetzte getrennt, deren erſte nur das bezeichnet, was am Object dem äuſſern Sinn angehört, indeſs die andere nur das ausdrückt, was am Object dem äuſserlich angeſchauten innern angehört.

Wird nun, um von der erſtern anzufangen, von der Categorie der Einheit, welches die erſte in der Claſſe der Quantität iſt, alle Anſchauung hinweggenommen, ſo bleibt nur die logiſche Einheit zurück. Soll dieſe mit der Anſchauung verbunden werden, ſo muſs die Beſtimmung der Zeit hinzukommen. Nun iſt aber Gröſse mit Zeit verbunden, Zahl. Alſo kommt eben erſt durch die zweyte Categorie (der Vielheit) die Beſtimmung der Zeit hinzu. Denn erſt mit der gegebenen Vielheit fängt das Zählen an. Ich zähle nicht, wo nur Eines iſt. Die Einheit wird erſt durch die Mehrheit zur Zahl. (Dafs Zeit und Vielheit erſt mit einander kommen, iſt auch daraus zu erſehen, dafs erſt durch die zweyte Categorie der Relation, eben diejenige, durch welche dem Ich zuerſt die Zeit in der äufsern Anſchauung entſteht, eine Mehrheit von Objecten beſtimmt iſt. Selbſt in der willkührlichen Succeſſion

der Vorstellungen entsteht mir eine Mehrheit von Objecten nur dadurch, dafs ich Eins nach dem andern, d. h. dadurch, dafs ich sie überhaupt nur in der Zeit auffasse. In der Zahlenreihe wird 1 nur durch die Mehrheit zur Einheit, d. h. zum Ausdruck der Endlichkeit überhaupt. Dieſs läſst sich so beweisen. Ist 1 eine endliche Zahl, so muſs es für sie einen möglichen Theiler geben, aber $\frac{1}{1} = 1$, also ist 1 theilbar nur durch 2, 3 u. s. w. d. h. durch die Vielheit überhaupt; ohne dieselbe ist es $\frac{1}{0}$, d. h. das Unendliche.)

Aber ebensowenig als die Einheit ohne Vielheit anschaulich ist, ist es Vielheit ohne Einheit, also setzen beyde sich wechselseitig voraus, d. h. sie sind beyde nur durch eine dritte gemeinschaftliche möglich.

Derselbe Mechanismus nun zeigt sich in den Categorieen der Qualität. Nehme ich von der Realität die Anschauung des Raums hinweg, welches durch transscendentale Abstraction geschieht, so bleibt mir nichts zurück, als der blos logische Begriff der Position überhaupt. Verbinde ich diesen Begriff wieder mit der Anschauung des Raums, so entsteht mir die Raumerfüllung, welche aber nicht anzuschauen ist ohne einen Grad, d. h. ohne eine Gröfse in der Zeit zu haben. Aber der Grad, d. h. die Bestimmung durch die Zeit, kommt eben erst durch die zweyte Categorie, die der Negation, hin-

zu. Alſo iſt die zweyte hier abermals nur nothwendig, weil die erſte nur durch ſie anſchaulich wird, oder weil ſie zu jener das transſcendentale Schema hinzubringt.

Deutlicher vielleicht ſo. Denke ich mir das Reelle an den Objecten als uneingeſchränkt, ſo wird es ſich in's Unendliche ausbreiten, und da bewieſenermaaſsen die Intenſität im umgekehrten Verhältniſs mit der Extenſität ſteht, ſo bleibt nichts zurück, als unendliche Extenſität mit Mangel aller Intenſität, d. h. der abſolute Raum. Denkt man ſich dagegen die Negation als das Uneingeſchränkte, ſo bleibt nichts zurück, als die unendliche Intenſität ohne Extenſität, d. h. der Punct, oder der innere Sinn, inſofern er blos innerer Sinn iſt. Nehme ich alſo von der erſten Categorie die zweyte hinweg, ſo bleibt mir der abſolute Raum, nehme ich von der zweyten die erſte, ſo bleibt mir die abſolute Zeit, (d. h. die Zeit blos als innerer Sinn).

In der urſprünglichen Anſchauung nun entſteht uns weder Begriff, noch Raum, noch Zeit allein und abgeſondert, ſondern alles zugleich. Ebenſo, wie unſer Object das Ich dieſe drey Beſtimmungen bewuſstlos und von ſelbſt zum Object verbindet, ebenſo iſt es auch uns in der Deduction der productiven Anſchauung ergangen. Durch die transſcendentale Abſtraction, welche eben in dem Aufheben jenes dritten, was die Anſchauung bindet,

besteht, konnten uns als Bestandtheile derselben nur der anschauungslose Begriff, und die begrifflose Anschauung zurückbleiben. Von diesem Standpunct aus kann die Frage: wie das Object möglich sey, nur so ausgedrückt werden: wie ganz anschauungslose Begriffe, die wir als Begriffe a priori in uns finden, so unauflöslich mit der Anschauung verknüpft werden, oder in sie übergehen können, dafs sie vom Object schlechterdings unzertrennlich sind? Da nun dieser Uebergang nur durch den Schematismus der Zeit möglich ist, so schliefsen wir, dafs auch die Zeit schon in jene ursprüngliche Synthesis mit eingehen mufste. So verändert sich völlig die Ordnung der Construction, die wir in der vorhergehenden Epoche befolgt haben, indefs doch die transscendentale Abstraction allein uns dahin bringt, den Mechanismus der ursprünglichen Synthesis mit deutlichem Bewufstseyn auseinander zu legen.

IV.

Die transscendentale Abstraction wurde postulirt als Bedingung der empirischen, diese als Bedingung des Urtheils. Jedem Urtheil, auch dem gemeinsten, liegt also jene Abstraction zu Grunde, und das transscendentale Abstractionsvermögen, oder das Vermögen der Begriffe a priori, ist in jeder Intelligenz so nothwendig, als das Selbstbewufstseyn selbst.

Aber die Bedingung kommt vor dem Bedingten nicht zum Bewufstſeyn, und die transſcendentale Abſtraction verliert ſich im Urtheil, oder in der empiriſchen, welche zugleich mit ihrem Reſultat durch ſie in's Bewulstſeyn erhoben wird.

Wie nun auch die transſcendentale Abſtraction nebſt ihrem Reſultat wieder in's Bewufstſeyn geſetzt werde, dieſs wird, da wir wiſſen können, daſs im gemeinen Bewufstſeyn weder von jener, noch von dieſem nothwendig etwas vorkommt, und daſs es, wenn etwas davon vorkommt, ſchlechthin zufällig iſt, zum voraus zu vermuthen, nur durch eine Handlung möglich ſeyn, welche in Bezug auf das gemeine Bewufstſeyn nicht mehr nothwendig ſeyn kann, (denn ſonſt müfste ſich auch das Reſultat derſelben immer und nothwendig in ihm vorfinden), welche daher eine Handlung ſeyn mufs, die aus keiner andern in der Intelligenz ſelbſt, (ſondern etwa aus einer Handlung auſſer ihr), erfolgt, die alſo für die Intelligenz ſelbſt eine abſolute iſt. Bis zum Bewufstſeyn der empiriſchen Abſtraction, und des aus ihr Reſultirenden möchte das gemeine Bewufstſeyn reichen; denn dafür iſt noch durch die transſcendentale Abſtraction geſorgt, welche aber, vielleicht eben deſswegen, weil durch ſie alles, was im empiriſchen Bewufstſeyn überhaupt vorkommt, geſetzt iſt, ſelbſt nicht mehr nothwendig, und wenn ſie dazu gelangt, nur zufälliger Weiſe zum Bewufstſeyn gelangen wird.

Nun ist aber offenbar, dass das Ich erst dadurch, dass es auch der transscendentalen Abstraction sich bewusst wird, sich für sich selbst absolut über das Object erheben könnte, (denn durch die empirische Abstraction reisst es sich nur vom bestimmten Object los), und dass es nur, indem es sich über alles Object erhebt, sich selbst als Intelligenz erkennen könne. Da nun aber diese Handlung, welche eine absolute Abstraction ist, ebendesswegen, weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar ist, so reisst hier die Kette der theoretischen Philosophie ab; und es bleibt in Ansehung derselben nur die absolute Forderung übrig: es soll eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen, aber eben damit schreitet die theoretische Philosophie über ihre Gräntze, und tritt in's Gebiet der practischen, welche allein durch categorische Forderungen setzt.

Ob, und wie diese Handlung möglich sey, diese Frage fällt nicht mehr in die Sphäre der theoretischen Untersuchung, aber Eine Frage hat sie noch zu beantworten. — Hypothetisch angenommen, dass eine solche Handlung in der Intelligenz sey, wie wird sie sich selbst, und wie wird sie die Welt der Objecte finden? Ohne Zweifel entsteht ihr durch diese Handlung eben das, was schon durch die transscendentale Abstraction für uns gesetzt war, und so bringen wir, dadurch, dass wir einen Schritt in die practische Philosophie thun, un-

ſer Object vollends auf den Punct, den wir verlaſſen, indem wir in die practiſche übergehen.

Die Intelligenz erhebt ſich durch eine abſolute Handlung über alles Objective. Es würde für ſie in dieſer Handlung alles Objective verſchwinden, wenn nicht die urſprüngliche Beſchränktheit fortdauerte, aber dieſe muſs fortdauern; denn ſoll die Abſtraction geſchehen, ſo kann das, wovon abſtrahirt wird, nicht aufhören. Da nun die Intelligenz in der abſtrahirenden Thätigkeit ſich abſolut frey, und doch zugleich durch die urſprüngliche Beſchränktheit, gleichſam die intellectuelle Schwere, zurückgezogen fühlt in die Anſchauung, ſo wird ſie eben erſt in dieſer Handlung für ſich ſelbſt als Intelligenz, alſo nicht mehr blos als reelle Thätigkeit, wie in der Empfindung, noch blos als ideelle, wie in der productiven Anſchauung, ſondern als beydes zugleich begräntzt, d. h. Object. Sie erſcheint ſich als begräntzt durch die productive Anſchauung. Aber die Anſchauung als Act iſt untergegangen im Bewuſstſeyn, und nur das Product iſt geblieben. Sie erkennt ſich als begräntzt durch productive Anſchauung, heiſst alſo ebenſoviel als: ſie erkennt ſich als begräntzt durch die objective Welt. Hier zuerſt alſo ſtehen die objective Welt und die Intelligenz im Bewuſstſeyn ſelbſt einander gegenüber, eben ſo, wie wir es im Bewuſstſeyn durch die erſte philoſophiſche Abſtraction finden.

Die Intelligenz kann nun die transſcendentale Abſtraction fixiren, welches aber ſchon durch Freyheit, und zwar durch eine beſondere Richtung der Freyheit geſchieht. Daraus erklärt ſich, warum Begriffe a priori nicht in jedem Bewuſstſeyn, und warum ſie in keinem immer und nothwendig vorkommen. Sie können vorkommen, aber ſie müſſen nicht vorkommen.

Da durch die transſcendentale Abſtraction alles ſich trennt, was in der urſprünglichen Syntheſis der Anſchauung vereinigt war, ſo wird dieſs alles, obgleich immer durch Freyheit, der Intelligenz als getrennt zum Object werden, z. B. die Zeit, abgeſondert vom Raum und vom Object, der Raum als Form des Zugleichſeyns, die Objecte, wie wechſelſeitig eins dem andern ſeine Stelle im Raum beſtimmt, wobey aber die Intelligenz ſich völlig frey findet, in Anſehung des Objects, von welchem die Beſtimmung ausgeht.

Im Allgemeinen aber richtet ſich ihre Reflexion entweder auf das Object, wodurch ihr die bereits abgeleitete Categorie der Anſchauung oder der Relation entſteht.

Oder ſie reflectirt auf ſich ſelbſt. Iſt ſie zugleich reflectirend und anſchauend, ſo entſteht ihr die Categorie der Quantität, welche mit dem

Schema verbunden Zahl ist, die aber ebendesswegen keine ursprüngliche ist.

Ist sie zugleich reflectirend und empfindend, oder reflectirt sie auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt ist, so entsteht ihr die Categorie der Qualität.

Oder endlich, durch den höchsten Reflexionsact, reflectirt sie zugleich auf das Object und auf sich, insofern sie zugleich ideelle und reelle Thätigkeit ist. Reflectirt sie zugleich auf das Object, und auf sich als reelle (freye) Thätigkeit, so entsteht ihr die Categorie der Möglichkeit. Reflectirt sie zugleich auf das Object, und auf sich als ideelle (begräntzte) Thätigkeit, so entsteht ihr dadurch die Categorie der Wirklichkeit.

Auch hier wieder kommt erst durch die zweyte Categorie die Bestimmung der Zeit zu der ersten hinzu. Denn die Begräntztheit der ideellen Thätigkeit besteht nach dem in der vorhergehenden Epoche Abgeleiteten eben darinn, dass sie das Object als gegenwärtig erkennt. Wirklich also ist ein Object, das in einem bestimmten Moment der Zeit gesetzt ist, möglich dagegen, was durch die auf die reelle reflectirende Thätigkeit in die Zeit überhaupt gesetzt, und gleichsam hingeworfen wird.

Vereinigt die Intelligenz auch noch diesen Wi-

derſpruch zwiſchen reeller und ideeller Thätigkeit, ſo entſteht ihr der Begriff der Nothwendigkeit. Nothwendig iſt, was in aller Zeit geſetzt iſt; alle Zeit aber iſt die Syntheſis für die Zeit überhaupt, und für beſtimmte Zeit, weil, was in alle Zeit geſetzt iſt, eben ſo beſtimmt, wie in die einzelne, und doch eben ſo frey, wie in die Zeit überhaupt geſetzt iſt.

Die negativen Correlata der Categorieen dieſer Claſſe verhalten ſich nicht, wie die der Relation, da ſie in der That nicht Correlata, ſondern contradictoriſch-Entgegengeſetzte der poſitiven ſind. Auch ſind ſie keine wirklichen Categorieen, d. h. keine Begriffe, wodurch ein Object der Anſchauung auch nur für die Reflexion beſtimmt wäre, ſondern vielmehr, wenn die poſitiven Categorieen dieſer Claſſe die höchſten für die Reflexion, oder die Syllepſis aller andern ſind, ſo ſind dagegen jene, (die negativen), das abſolut Entgegengeſetzte des Ganzen der Categorieen.

Da die Begriffe der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit durch den höchſten Reflexionsact entſtehen, ſo ſind ſie nothwendig auch diejenigen, mit welchen das ganze Gewölbe der theoretiſchen Philoſophie ſich ſchlieſst. Daſs aber dieſe Begriffe ſchon auf dem Uebergang der theoretiſchen in die practiſche Philoſophie ſtehen, werden die Leſer theils ſchon jetzt vorausſehen,

theils aber deutlicher noch erkennen, wenn wir nun das Syſtem der practiſchen Philoſophie ſelbſt aufſtellen.

Allgemeine Anmerkung zur dritten Epoche.

Die letzte Unterſuchung, welche die ganze theoretiſche Philoſophie ſchlieſsen muſs, iſt ohne Zweifel die über den Unterſchied zwiſchen Begriffen a priori, und a poſteriori, welcher wohl ſchwerlich anders, als dadurch, daſs man ihren Urſprung in der Intelligenz ſelbſt aufzeigt, deutlich gemacht werden kann. Das Eigenthümliche des transſcendentalen Idealismus, in Anſehung dieſer Lehre, iſt eben dieſs, daſs er auch den ſogenannten Begriffen a priori ihren Urſprung noch nachweiſen kann, welches freylich nur dadurch möglich iſt, daſs er ſich in eine jenſeits des gemeinen Bewuſstſeyns liegende Region verſetzt, anſtatt daſs eine auf das letztere ſich einſchränkende Philoſophie dieſe Begriffe in der That nur als vorhanden, und gleichſam daliegend vorfinden kann, wodurch ſie ſich in die unauflöslichen Schwierigkeiten verwickelt, welche den Vertheidigern dieſer Begriffe von jeher entgegengeſetzt worden ſind.

Dadurch, daſs wir den Urſprung der ſogenann-

ten Begriffe a priori jenseits des Bewufstseyns versetzen, wohin für uns auch der Ursprung der objectiven Welt fällt, behaupten wir mit derselben Evidenz, und dem gleichen Rechte, unsere Erkenntnifs sey ursprünglich ganz und durchaus empirisch, und sie sey ganz und durchaus a priori.

Alle unsere Erkenntnifs ist ursprünglich empirisch, ebendefswegen, weil uns Begriff und Object ungetrennt, und zugleich entstehen. Denn sollten wir ursprünglich eine Erkenntnifs a priori haben, so müfste uns erst der Begriff des Objects, und dann demselben gemäfs das Object selbst entstehen, welches allein eine wirkliche Einsicht in das Object a priori verstatten würde. Umgekehrt heifst alle diejenige Kenntnifs empirisch, welche mir, wie z. B. durch ein physicalisches Experiment, dessen Erfolg ich nicht vorher wissen kann, ganz ohne mein Zuthun entsteht. Nun kommt uns aber alle Kenntnifs der Objecte ursprünglich so von uns unabhängig, dafs wir erst, nachdem es da ist, einen Begriff davon entwerfen, diesen Begriff aber nicht mittheilen können, als selbst wieder mittelst der völlig unwillkührlichen Anschauung. Alle Erkenntnifs ist also ursprünglich rein empirisch.

Aber ebendefswegen, weil unsere ganze Erkenntnifs ursprünglich ganz und durchaus empirisch ist, ist sie ganz und durchaus a priori. Denn wäre sie nicht ganz unsere Production, so würde uns entwe-

der unſer ganzes Wiſſen von aufsen gegeben, was unmöglich iſt, weil es in unſerem Wiſſen ſonſt nichts Nothwendiges, und Allgemeingültiges gäbe; es bleibt alſo nichts übrig, als daſs uns einiges von äuſsen, anderes aber aus uns ſelbſt komme. Alſo kann unſer Wiſſen nur dadurch ganz und durchaus empiriſch ſeyn, daſs es ganz und durchaus aus uns ſelbſt kommt, d. h. ganz und durchaus a priori iſt.

Inſofern nämlich das Ich alles aus ſich producirt, inſofern iſt alles, nicht etwa nur dieſer oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, ſondern das ganze Eine und untheilbare Wiſſen a priori.

Aber inſofern wir uns dieſes Producirens nicht bewuſst ſind, inſofern iſt in uns nichts a priori, ſondern alles a poſteriori. Daſs wir uns unſerer Erkenntniſs als einer ſolchen, die a priori iſt, bewuſst werden, dazu gehört, daſs wir uns der Handlung des Producirens überhaupt, abgeſondert vom Producirten, bewuſst werden. Aber eben in dieſer Operation geht uns, auf die im vorhergehenden abgeleitete Weiſe, alles Materielle, (alle Anſchauung), vom Begriff verloren, und es kann nichts, als das rein Formelle zurückbleiben. Inſofern giebt es allerdings Begriffe a priori für uns, und zwar rein formelle, aber dieſe Begriffe ſind auch nur, inſofern wir begreifen, inſofern wir auf jene beſtimmte Art

abſtrahiren, alſo nicht ohne unſer Zuthun, ſondern durch eine beſondere Richtung der Freyheit.

Es giebt alſo Begriffe a priori, ohne daſs es angebohrne Begriffe gäbe. Nicht Begriffe, ſondern unſere eigene Natur, und ihr ganzer Mechanismus iſt das uns Angebohrne. Dieſe Natur iſt eine beſtimmte, und handelt auf beſtimmte Art, aber völlig bewuſstlos, denn ſie iſt ſelbſt nichts anders, als dieſes Handeln; der Begriff dieſes Handelns iſt nicht in ihr, denn ſonſt müſste ſie urſprünglich etwas von dieſem Handeln verſchiedenes ſeyn, und wenn er in ſie kommt, ſo kommt er in ſie erſt durch ein neues Handeln, das jenes erſte ſich zum Object macht.

Es iſt aber mit jener urſprünglichen Identität des Handelns und des Seyns, welche wir im Begriff des Ichs denken, nicht nur die Vorſtellung von angebohrnen Begriffen, welche man durch die Entdeckung, daſs in allen Begriffen etwas thätiges ſey, ſchon längſt zu verlaſſen genöthigt war, ſondern auch die noch jetzt häufig vorgebrachte, von dem Daſeyn jener Begriffe als urſprünglicher Anlagen völlig unmöglich gemacht, da dieſelbe einzig auf der Vorſtellung des Ich's als eines beſondern, von ſeinem Handeln verſchiedenen Subſtrats gegründet iſt. Denn wer uns ſagt, daſs er ſich kein Handeln ohne Subſtrat zu denken vermöge, geſteht eben dadurch, daſs jenes vermeintliche Subſtrat

des Denkens selbst ein bloſses Product seiner Einbildungskraft, also wiederum nur sein eigenes Denken sey, das er auf diese Art in's Unendliche zurück als selbstständig vorauszusetzen gezwungen ist. Es ist eine bloſse Täuschung der Einbildungskraft, daſs, nachdem man einem Object die einzigen Prädicate, die es hat, hinweggenommen hat, noch etwas, man weiſs nicht was, von ihm zurück bleibe. So wird z. B. niemand sagen, die Undurchdringlichkeit sey der Materie eingepflanzt, denn die Undurchdringlichkeit ist die Materie selbst. Warum spricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt seyen, da diese Begriffe die Intelligenz selbst sind? — Die Aristoteliker verglichen die Seele mit einer unbeschriebnen Tafel, auf welche die Züge der Aufsendinge erst eingegraben würden. Aber, wenn die Seele keine unbeschriebne Tafel ist, ist sie denn deſswegen etwa eine beschriebene?

Wenn die Begriffe a priori Anlagen in uns sind, so haben wir den äufsern Anstoſs zur Entwicklung dieser Anlagen obenein. Die Intelligenz ist ein ruhendes Vermögen, auf welches die äufsern Dinge gleichsam als Erregungsursachen der Thätigkeit, oder als Reitze wirken. Allein die Intelligenz ist kein ruhendes Vermögen, was erst in Thätigkeit versetzt würde, denn sonst müſste sie noch etwas anderes, als Thätigkeit, müſste mit einem Product verbundene Thätigkeit seyn, unge-

fähr wie es der Organismus, eine ſchon potenzirte Anſchauung der Intelligenz iſt. Auch bleiben für jenes Unbekannte, von welchem der Anſtoſs ausgeht, nachdem man von ihm alle Begriffe a priori hinweggenommen hat, gar keine objectiven Prädicate zurück, man müſste alſo jenes X etwa in eine Intelligenz ſetzen, wie Mallebranche, der uns alles in Gott ſehen läſst, oder der ſinnreiche Berkeley, der das Licht ein Geſpräch der Seele mit Gott nennt, welche Ideen aber für ein Zeitalter, das ſie nicht einmal verſteht, keiner Widerlegung bedürfen.

Wenn alſo unter Begriffen a priori gewiſſe urſprüngliche Anlagen des Ichs verſtanden werden, ſo würde man immer noch den Gedanken, alle Begriffe durch äuſsere Impreſſionen entſtehen zu laſſen, mit Recht vorziehen, nicht etwa, als ob ſich auch dabey etwas verſtändliches denken lieſse, ſondern weil alsdann wenigſtens in unſerer Erkenntniſs Einheit und Ganzheit wäre. — Locke, der Hauptvertheidiger dieſer Meinung, ſtreitet gegen das Hirngeſpinnſt von angebohrnen Begriffen, das er bey Leibnitz, welcher ſehr weit davon entfernt war, vorausſetzte, ohne zu merken, daſs es gleich unverſtändlich iſt, die Ideen in der Seele urſprünglich eingegraben ſeyn, oder ſie erſt durch die Objecte eingraben zu laſſen, noch fällt es ihm je bey, ſich zu fragen, ob es wohl in dieſem

Sinn nicht nur keine angeborne, ſondern ob es überhaupt eine Idee in dem Sinne gebe, daſs ſie ein Eindruck auf die Seele wäre, gleichviel wovon?

Alle dieſe Verwirrungen löſen ſich durch den Einen Satz, daſs unſere Erkenntniſs urſprünglich ebenſowenig a priori, als a poſteriori iſt, indem dieſer ganze Unterſchied blos und lediglich in Bezug auf das philoſophiſche Bewuſstſeyn gemacht wird. Aus demſelben Grunde, weil nämlich die Erkenntniſs urſprünglich, d. h. in Anſehung des Objects der Philoſophie, des Ichs, weder das Eine, noch das Andere iſt, kann ſie auch nicht das Eine zum Theil, und zum Theil das Andere ſeyn, welche Behauptung in der That alle Wahrheit, oder Objectivität der Erkenntniſs, a priori unmöglich macht. Denn nicht nur, daſs ſie die Identität der Vorſtellung, und des Gegenſtandes völlig aufhebt, da Wirkung und Urſache niemals identiſch ſeyn können, muſs ſie entweder behaupten, daſs ſich die Dinge nach jenen urſprünglichen Formen in uns gleichſam als ein geſtaltloſer Stoff bequemen, oder umgekehrt, daſs jene Formen ſich nach den Dingen richten, wodurch ſie alle Nothwendigkeit verlieren. Denn die dritte mögliche Vorausſetzung, nach welcher die objective Welt, und die Intelligenz gleichſam zwey Uhren vorſtellten, die ohne von einander zu wiſſen, und völlig von einander abgeſchloſsen, eben dadurch, daſs jede ihren regelmäſsigen Gang

fortgeht, unter einander übereinſtimmen, behauptet etwas völlig überflüſsiges, und fehlt gegen ein Hauptprincip aller Erklärung: was durch Eines erklärt werden kann, nicht durch mehreres zu erklären, davon nichts zu ſagen, daſs auch dieſe, ganz auſser den Vorſtellungen der Intelligenz liegende objective Welt doch, weil ſie Ausdruck von Begriffen iſt, nur wieder durch und für eine Intelligenz exiſtiren kann.

Vierter Hauptabſchnitt.

Syſtem der practiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

Es dünkt uns nicht unnöthig, die Leſer zum voraus zu erinnern, daſs, was wir hier aufzuſtellen gedenken, nicht etwa eine Moral-Philoſophie, ſondern vielmehr die transſcendentale Deduction der Denkbarkeit und der Erklärbarkeit der moraliſchen Begriffe überhaupt ſey; auch daſs wir dieſe Unterſuchung über das, was an der Moral-Philoſophie der Transſcendental-Philoſophie anheim fällt, in der gröſsten Allgemeinheit führen werden, dergeſtalt, daſs wir das Ganze auf wenige Hauptſätze und Probleme zurückführen, die Anwendung auf einzelne Probleme aber dem Leſer ſelbſt überlaſſen, der auf dieſe Art am leichteſten erfahren kann, ob er den transſcendentalen Idealismus nicht nur gefaſst, ſondern was die Hauptſache iſt, ob er dieſe Art der Philoſophie auch als Inſtrument der Unterſuchung zu gebrauchen gelernt habe.

A.

Erſter Satz. Die abſolute Abſtraction,

d. h. der Anfang des Bewuſstſeyns iſt nur erklärbar aus einem Selſtbeſtimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt.

Beweis. Was unter abſoluter Abſtraction verſtanden werde, wird als bekannt vorausgeſetzt. Es iſt die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objective abſolut ſich erhebt. Da dieſe Handlung eine abſolute iſt, ſo kann ſie durch keine der vorhergehenden Handlungen bedingt ſeyn, mit derſelben wird alſo der Zuſammenhang von Handlungen, in welchem jede folgende durch die vorhergehende nothwendig gemacht iſt, gleichſam abgebrochen, und es beginnt eine neue Reihe.

Eine Handlung folgt nicht aus einer vorhergehenden der Intelligenz, heiſst: ſie iſt nicht erklärbar aus der Intelligenz, inſofern ſie dieſe beſtimmte iſt, inſofern ſie auf beſtimmte Art handelt, und da ſie überhaupt erklärbar ſeyn muſs, ſo iſt ſie nur aus dem Abſoluten in der Intelligenz ſelbſt, aus dem letzten Princip alles Handelns in ihr erklärbar.

Eine Handlung iſt nur aus dem Letzten in der Intelligenz ſelbſt erklärbar, muſs (da das Letzte in der Intelligenz nichts anders als ihre urſprüngliche Duplicität iſt) ebenſoviel heiſsen, als: die Intelligenz muſs ſich ſelbſt zu dieſer Handlung beſtim-

men. Die Handlung ist also allerdings erklärbar, nur nicht aus einem Bestimmtseyn der Intelligenz, sondern aus einem unmittelbaren Selbstbestimmen.

Aber eine Handlung, wodurch die Intelligenz sich selbst bestimmt, ist ein Handeln auf sich selbst. Also ist die absolute Abstraction nur erklärbar aus einem solchen Handeln der Intelligenz auf sich selbst, und da die absolute Abstraction der Anfang alles Bewufstseyns in der Zeit ist, so ist auch der erste Anfang des Bewufstseyns nur aus einem solchen erklärbar, welches zu beweisen war.

Folgesätze.

1) Jenes Selbstbestimmen der Intelligenz heifst Wollen, in der allgemeinsten Bedeutung des Worts. Dafs in jedem Wollen ein Selbstbestimmen sey, dafs es wenigstens als ein solches erscheine, kann sich jeder durch innere Anschauung selbst beweisen; ob diese Erscheinung wahr, oder täuschend, geht uns hier nichts an. Auch ist nicht etwa von einem bestimmten Wollen, in welchem schon der Begriff eines Objects vorkäme, sondern vom transscendentalen Selbstbestimmen, vom ursprünglichen Freyheitsact die Rede. Was aber jene Selbstbestimmung sey, kann man niemand erklären, der es nicht aus eigner Anschauung weifs.

2) Wenn jene Selbſtbeſtimmung das urſprüngliche Wollen iſt, ſo folgt, daſs die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens ſich ſelbſt Object werde.

Der Willensact iſt alſo die vollkommne Auflöſung unſeres Problems, wie die Intelligenz ſich als anſchauend erkenne. Die theoretiſche Philoſophie wurde durch drey Hauptacte vollendet. Im erſten, dem noch bewuſstloſen Act des Selbſtbewustſeyns war das Ich Subject-Object, ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn. Im zweyten, dem Act der Empfindung, wurde ihm nur ſeine objective Thätigkeit zum Object. Im dritten, dem der productiven Anſchauung, wurde es ſich als empfindend, d. h, als Subject zum Object. So lange das Ich nur producirend iſt, iſt es nie als Ich objectiv, eben weil das anſchauende immer auf etwas anders, als ſich, geht, und als das, wofür alles andere objectiv iſt, ſelbſt nicht objectiv wird; deſswegen konnten wir durch die ganze Epoche der Production hindurch nie dahin gelangen, daſs das Producirende, Anſchauende ſich als ſolches zum Object wurde; nur die productive Anſchauung konnte potenzirt werden (z. B. durch die Organiſation), nicht aber die Selbſtanſchauung des Ichs ſelbſt. Erſt im Wollen wird auch dieſe zur höhern Potenz erhoben, denn durch daſſelbe wird das Ich als das Ganze, was es iſt, d. h. als Subject und Object zugleich, oder als Producirendes ſich

zum Object. Dieſes Producirende löſt ſich von dem blos idealen Ich gleichſam ab, und kann jetzt nie wieder ideell werden, ſondern iſt das ewig, und abſolut Objective für das Ich ſelbſt.

3) Da das Ich durch den Act der Selbſtbeſtimmung ſich als Ich zum Object wird, ſo fragt ſich noch, wie dieſer Act ſich zu jenem urſprünglichen des Selbſtbewuſstſeyns, welcher gleichfalls ein Selbſtbeſtimmen iſt, durch welchen aber nicht daſſelbe geſchieht, ſich verhalten möge?

Es iſt uns durch das Bisherige ſchon ein Unterſcheidungsmerkmal beyder gegeben. In jenem erſten Act war nur der einfache Gegenſatz zwiſchen Beſtimmendem und Beſtimmtem, welcher gleich war dem Gegenſatz zwiſchen Anſchauendem und Angeſchautem. Im gegenwärtigen Act iſt nicht dieſer einfache Gegenſatz, ſondern dem Beſtimmenden und dem Beſtimmten gemeinſchaftlich ſteht ein Anſchauendes gegenüber, und beyde zuſammen, Angeſchautes und Anſchauendes des erſten Acts, ſind hier das Angeſchaute.

Der Grund dieſes Unterſchieds war folgender. In jenem erſten Act wurde das Ich überhaupt erſt, denn es iſt nichts anders, als das ſich ſelbſt Object werdende; alſo war im Ich noch keine ideelle Thätigkeit, welche zugleich reflectiren konnte auf das Entſtehende. In dem gegenwärtigen Act iſt

das Ich ſchon, und es iſt nur davon die Rede, daſs es ſich als das, was es ſchon iſt, zum Object werde. Dieſer zweyte Act der Selbſtbeſtimmung iſt alſo zwar objectiv angeſehen in der That ganz daſſelbe, was jener erſte und urſprüngliche iſt, nur mit dem Unterſchiede, daſs in dem gegenwärtigen das Ganze des erſten dem Ich zum Object wird, anſtatt daſs im erſten ſelbſt nur das Objective darinn ihm zum Object wurde.

Es iſt hier ohne Zweifel der ſchicklichſte Ort, zugleich auf die oft wiederholte Frage Rückſicht zu nehmen, durch welches gemeinſchaftliche Princip theoretiſche und practiſche Philoſophie zuſammenhangen?

Es iſt die Autonomie, welche insgemein nur an die Spitze der practiſchen Philoſophie geſtellt wird, und welche zum Princip der ganzen Philoſophie erweitert, in ihrer Ausführung transſcendentaler Idealismus iſt. Der Unterſchied zwiſchen der urſprünglichen Autonomie, und derjenigen, von welcher in der practiſchen Philoſophie die Rede iſt, iſt nur folgender: vermöge jener iſt das Ich abſolut ſich ſelbſt beſtimmend, aber ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn, das Ich giebt ſich zugleich das Geſetz, und realiſirt es in Einer und derſelben Handlung, weſshalb es auch nicht ſich ſelbſt als geſetzgebendes unterſcheidet, ſondern die Geſetze nur in ſeinen Producten, wie in einem Spiegel, erblickt; dage-

gen ist das Ich in der practischen Philosophie als ideell entgegengesetzt nicht dem reellen, sondern dem zugleich ideellen und reellen, ebendesswegen aber nicht mehr ideell, sondern idealisirend. Aber aus demselben Grunde, weil dem zugleich ideellen und reellen, d. h. producirenden Ich ein idealisirendes entgegengesetzt ist, ist das erstere in der practischen Philosophie nicht mehr anschauend, d. h. bewusstlos, sondern mit Bewusstseyn producirend, d. h. realisirend.

Die practische Philosophie beruht sonach ganz auf der Duplicität des idealisirenden (Ideale entwerfenden) und des realisirenden Ichs. Das Realisiren nun ist doch wohl auch ein Produciren, also dasselbe, was in der theoretischen Philosophie das Anschauen ist, nur mit dem Unterschied, dass das Ich hier mit Bewusstseyn producirt, so wie hinwiederum in der theoretischen Philosophie das Ich auch idealisirend ist, nur dass hier Begriff und That, Entwerfen und Realisiren Eins und dasselbe ist.

Es lassen sich aus diesem Gegensatz zwischen theoretischer und practischer Philosophie sogleich mehrere wichtige Schlüsse ziehen, von welchen wir hier nur die hauptsächlichsten angeben.

a) In der theoretischen Philosophie, d. h. jenseits des Bewusstseyns entsteht mir das Object gerade so, wie es mir in der practischen, d. h. diesseits

des Bewufstſeyns entſteht. Der Unterſchied des Anſchauens, und des freyen Handelns iſt nur der, daſs das Ich im letztern für ſich ſelbſt producirend iſt. Das Anſchauende iſt wie immer, wenn es blos das Ich zum Object hat, blos ideell, das Angeſchaute iſt das ganze Ich, d. h. das zugleich ideelle und reelle. Daſſelbe was in uns handelt, wenn wir frey handeln, iſt daſſelbe, was in uns anſchaut, oder, die anſchauende und practiſche Thätigkeit iſt Eine, das merkwürdigſte Reſultat des transſcendentalen Idealismus, das über die Natur des Anſchauens, wie des Handelns die gröſsten Aufſchlüſse giebt.

b) Der abſolute Act der Selbſtbeſtimmung wurde poſtulirt, um zu erklären, wie die Intelligenz für ſich ſelbſt anſchauend werde. Nach der öfters wiederholten Erfahrung, die wir hierüber gemacht haben, kann es uns nicht befremdend ſeyn, wenn wir uns auch durch dieſen Act etwas ganz anders entſtehen ſehen, als wir beabſichtigten. Durch die ganze theoretiſche Philoſophie hindurch ſahen wir das Beſtreben der Intelligenz, ihres Handelns als ſolchen bewuſst zu werden, fortwährend mislingen. Daſſelbe iſt auch hier der Fall. Aber eben nur auf dieſem Mislingen, eben nur darauf, daſs der Intelligenz, indem ſie ſich ſelbſt als producirend anſchaut, zugleich das vollſtändige Bewuſstſeyn entſteht, beruht es, daſs die Welt für ſie wirklich objectiv wird. Denn eben dadurch, daſs die Intel-

ligenz ſich als producirend anſchaut, trennt ſich das blos ideelle Ich von demjenigen, welches ideell und reell zugleich, alſo jetzt ganz objectiv und vom blos ideellen völlig unabhängig iſt. In derſelben Anſchauung wird die Intelligenz producirend mit Bewuſstſeyn, aber ſie ſollte ſich ihrer ſelbſt als bewuſstlos producirend bewuſst werden. Dieſs iſt unmöglich, und nur darum erſcheint ihr die Welt als wirklich objectiv, d. h. ohne ihr Zuthun vorhanden. Die Intelligenz wird jetzt nicht aufhören zu produciren, aber ſie producirt mit Bewuſstſeyn, es beginnt hier alſo eine ganz neue Welt, welche von dieſem Punct aus in's Unendliche gehen wird. Die erſte Welt, wenn es erlaubt iſt ſo ſich auszudrücken, d. h. die durch das bewuſstloſe Produciren entſtandene, fällt jetzt mit ihrem Urſprung hinter das Bewuſstſeyn gleichſam. Die Intelligenz wird alſo auch nie unmittelbar einſehen können, daſs ſie jene Welt gerade ebenſo aus ſich producirt, wie dieſe zweyte, deren Hervorbringung mit dem Bewuſstſeyn beginnt. Ebenſo, wie aus dem urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns eine ganze Natur ſich entwickelte, wird aus dem zweyten, oder dem der freyen Selbſtbeſtimmung eine zweyte Natur hervorgehen, welche abzuleiten, der ganze Gegenſtand der folgenden Unterſuchung iſt.

Wir haben bis jetzt nur auf die Identität des Acts der Selbſtbeſtimmung mit dem urſprünglichen des Selbſtbewuſstſeyns, und nur auf das Eine Un-

terſcheidungsmerkmal beyder reflectirt, daſs dieſer bewuſstlos, jener bewuſst iſt, allein es iſt noch ein anderes ſehr wichtiges übrig, auf welches ferner Rückſicht genommen werden muſs, nämlich daſs jener urſprüngliche Act des Selbſtbewuſstſeyns auſſerhalb aller Zeit fällt, anſtatt daſs dieſer, welcher nicht den transſcendentalen, ſondern den empiriſchen Anfang des Bewuſstſeyns macht, nothwendig in einen beſtimmten Moment des Bewuſstſeyns fällt.

Nun iſt aber jede Handlung der Intelligenz, die für ſie in einen beſtimmten Moment der Zeit fällt, dem urſprünglichen Mechanismus des Denkens zufolge eine nothwendig zu erklärende Handlung. Es iſt aber zugleich unläugbar, daſs die Handlung des Selbſtbeſtimmens, von welcher hier die Rede iſt, aus keiner in der Intelligenz vorhergehenden erklärbar iſt; denn wir wurden zwar auf ſie getrieben als Erklärungsgrund, d. h. ideell, nicht aber reell, oder ſo, daſs ſie aus einer vorhergehenden Handlung nothwendig erfolgte. — Ueberhaupt, um dieſs im Vorbeygehen zu erinnern, ſo lange wir die Intelligenz in ihrem Produciren verfolgten, war jede folgende Handlung durch die vorhergehende bedingt, ſobald wir jene Sphäre verlieſsen, kehrte ſich die Ordnung völlig um, wir muſsten vom Bedingten auf die Bedingung ſchlieſſen, es war alſo unvermeidlich, daſs wir uns zuletzt auf etwas Unbedingtes, d. h. Unerklärbares

getrieben ſahen. Aber dieſs kann nicht ſeyn, den eigenen Denkgeſetzen der Intelligenz zufolge, und ſo gewiſs als jene Handlung in einen beſtimmten Moment der Zeit fällt.

Der Widerſpruch iſt der, daſs die Handlung erklärbar und unerklärbar zugleich ſeyn ſoll. Für dieſen Widerſpruch muſs ein vermittelnder Begriff gefunden werden, ein Begriff, der uns bis jetzt in der Sphäre unſers Wiſſens überhaupt nicht vorgekommen iſt. Wir verfahren auch bey der Auflöſung dieſes Problems, wie wir bey der Auflöſung anderer Probleme verfahren ſind, nämlich ſo, daſs wir die Aufgabe immer näher und näher beſtimmen, bis die einzig mögliche Auflöſung übrig bleibt.

Eine Handlung der Intelligenz iſt unerklärbar, heiſst: ſie iſt aus keinem vorhergehenden Handeln, und da wir jetzt kein anders Handeln kennen, als das Produciren: ſie iſt nicht aus einem vorhergehenden Produciren der Intelligenz erklärbar. Der Satz: die Handlung iſt unerklärbar aus einem Produciren, ſagt nicht: die Handlung iſt abſolut unerklärbar. Allein da in der Intelligenz überhaupt nichts iſt, als was ſie producirt, ſo kann auch jenes Etwas, wenn es nicht ein Produciren iſt, nicht in ihr ſeyn, denn in ihr muſs es doch ſeyn, da eine Handlung in ihr daraus erklärt werden ſoll. Die Handlung ſoll alſo erklärbar ſeyn aus Etwas, das

ein Produciren, und doch auch kein Produciren der Intelligenz ist.

Dieser Widerspruch ist auf keine andere Art, als auf folgende, zu vermitteln: Jenes Etwas, was den Grund der freyen Selbstbestimmung enthält, muss ein Produciren der Intelligenz seyn, die negative Bedingung dieses Producirens aber auſſer ihr liegen, jenes, weil in die Intelligenz nichts kommt als durch ihr eigenes Handeln, dieses, weil jene Handlung aus der Intelligenz selbst an und für sich nicht erklärbar seyn soll. Hinwiederum muss die negative Bedingung dieses Etwas auſſer der Intelligenz eine Bestimmung in der Intelligenz selbst, ohne Zweifel eine negative, und da die Intelligenz nur ein Handeln ist, ein Nichthandeln der Intelligenz seyn.

Ist jenes Etwas bedingt durch ein Nichthandeln, und zwar durch ein bestimmtes Nichthandeln der Intelligenz, so ist es etwas, was durch ein Handeln der letztern ausgeschlossen, und unmöglich gemacht werden kann, also selbst ein Handeln, und zwar ein bestimmtes. Die Intelligenz soll also ein Handeln als erfolgend anschauen, und wie alles übrige anschauen vermöge eines Producirens in ihr, es soll also keine unmittelbare Einwirkung auf die Intelligenz geschehen, es soll keine positive Bedingung ihres Anschauens auſſer ihr liegen, sie soll nach wie vor ganz in sich selbst beschlossen seyn;

gleichwohl ſoll ſie hinwiederum nicht Urſache jenes Handelns ſeyn, ſondern nur die negative Bedingung davon enthalten, es ſoll alſo inſofern ganz unabhängig von ihr erfolgen. Mit Einem Wort, jenes Handeln ſoll nicht directer Grund eines Producirens in der Intelligenz, aber auch umgekehrt die Intelligenz nicht directer Grund jenes Handelns ſeyn, gleichwohl ſoll die Vorſtellung eines ſolchen Handelns, als eines von ihr unabhängigen, in der Intelligenz, und das Handeln ſelbſt auſſer ihr ſo coëxiſtiren, als ob Eines durch das andere beſtimmt wäre.

Ein ſolches Verhältniſs iſt nur denkbar durch eine präſtabilirte Harmonie. Das Handeln auſſer der Intelligenz erfolgt ganz aus ſich ſelbſt, ſie enthält nur die negative Bedingung deſſelben, d. h. hätte ſie auf beſtimmte Art gehandelt, ſo wäre dieſes Handeln nicht erfolgt, aber durch ihr bloſſes Nichthandeln wird ſie doch nicht directer, oder poſitiver Grund jenes Handelns, denn dadurch allein, daſs ſie nicht handelt, würde jene Handlung noch nicht erfolgen, wenn nicht noch etwas auſſer der Intelligenz wäre, was den Grund jenes Handelns enthielte. Umgekehrt die Vorſtellung oder der Begriff jenes Handelns kommt in die Intelligenz ganz aus ihr ſelbſt, als ob nichts auſſer ihr wäre, und könnte doch nicht in ihr ſeyn, wenn jenes Handeln nicht wirklich und unabhängig von ihr erfolgte, alſo iſt auch dieſes Handeln wieder nur

indirecter Grund einer Vorſtellung in der Intelligenz. Dieſe indirecte Wechſelwirkung iſt das, was wir unter präſtabilirter Harmonie verſtehen.

Aber eine ſolche iſt nur denkbar zwiſchen Subjecten von gleicher Realität, alſo müſste jenes Handeln ausgehen von einem Subject, welchem ganz dieſelbe Realität zukäme, wie der Intelligenz ſelbſt, d. h. es müſste ausgehen von einer Intelligenz auſſer ihr, und ſo ſehen wir uns durch den obenbemerkten Widerſpruch auf einen neuen Satz geführt.

Zweiter Satz. Der Act der Selbſtbeſtimmung, oder das freye Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt iſt nur erklärbar aus dem beſtimmten Handeln einer Intelligenz auſſer ihr.

Beweis. Dieſer iſt in der eben vorgetragenen Deduction enthalten, und beruht allein auf den zwey Sätzen, daſs die Selbſtbeſtimmung zugleich erklärbar ſeyn muſs, und unerklärbar aus einem Produciren der Intelligenz. Anſtatt uns alſo länger bey dem Beweiſe zu verweilen, gehen wir ſogleich zu den Problemen über, welche wir aus dieſem Lehrſatz, und aus dem für ihn geführten Beweis hervorgehen ſehen.

Vorerſt alſo ſehen wir allerdings, daſs ein beſtimmtes Handeln einer Intelligenz auſser uns

nothwendige Bedingung des Acts der Selbſtbeſtimmung, und dadurch des Bewuſstſeyns iſt, nicht aber wie, und auf welche Art ein ſolches Handeln auſser uns auch nur indirecter Grund einer freyen Selbſtbeſtimmung in uns ſeyn könne?

Zweytens. Wir ſehen nicht ein, wie auf die Intelligenz irgend eine Einwirkung von auſsen überhaupt geſchehe, alſo auch nicht, wie die Einwirkung einer andern Intelligenz auf ſie möglich ſey. Dieſer Schwierigkeit iſt nun zwar durch unſere Deduction ſchon begegnet, indem wir ein Handeln auſser der Intelligenz nur als indirecten Grund eines Handelns in ihr deducirt haben. Aber wie läſst ſich denn nun jenes indirecte Verhältniſs, oder eine ſolche vorherbeſtimmte Harmonie zwiſchen verſchiedenen Intelligenzen ſelbſt denken?

Drittens. Wenn dieſe vorherbeſtimmte Harmonie etwa dadurch erklärt werden ſollte, daſs durch ein beſtimmtes Nichthandeln in mir für mich nothwendig ein beſtimmtes Handeln einer Intelligenz auſser mir geſetzt wäre, ſo iſt zu erwarten, daſs das letztere, da es an eine zufällige Bedingung (mein Nichthandeln) geknüpft iſt, ein freyes, daſs alſo auch dieſes Nichthandeln von freyer Art ſeyn werde. Nun ſoll aber das letztere Bedingung eines Handelns ſeyn, wodurch mir das Bewuſstſeyn, und

mit ihm die Freyheit erſt entſteht; wie läſst ſich ein freyes Nichthandeln vor der Freyheit denken?

Dieſe drey Probleme müſsen vor allem aufgelöst werden, ehe wir in unſrer Unterſuchung weiter gehen können.

Auflöſung des erſten Problems. Durch den Act der Selbſtbeſtimmung ſoll ich mir ſelbſt entſtehen als Ich, d. h. als Subject-Object. Ferner, jener Act ſoll ein freyer ſeyn; daſs ich mich ſelbſt beſtimme, davon ſoll der Grund einzig nnd allein in mir ſelbſt liegen. Iſt jene Handlung eine freye Handlung, ſo muſs ich gewollt haben, was mir durch dieſe Handlung entſteht, und es muſs mir nur entſtehen, weil ich es gewollt habe. Nun iſt aber das, was mir durch dieſe Handlung entſteht, das Wollen ſelbſt, (denn das Ich iſt ein urſprüngliches Wollen). Ich muſs alſo das Wollen ſchon gewollt haben, ehe ich frey handeln kann, und gleichwohl entſteht mir der Begriff des Wollens, mit dem des Ichs, erſt durch jene Handlung.

Dieſer offenbare Cirkel iſt nur dann aufzulöſen, wenn mir das Wollen vor dem Wollen zum Object werden kann. Dieſs iſt unmöglich durch mich ſelbſt, alſo müſste es eben jener Begriff des Wollens ſeyn, der mir durch das Handeln einer Intelligenz entſtünde.

Es kann alſo nur ein ſolches Handeln auſser der Intelligenz indirecter Grund der Selbſtbeſtimmung für ſie werden, durch welches ihr der Begriff des Wollens entſteht, und die Aufgabe verwandelt ſich jetzt in dieſe, durch welches Handeln ihr denn der Begriff des Wollens entſtehen könne?

Es kann nicht ein Handeln ſeyn, wodurch ihr der Begriff eines wirklichen Objects entſteht, denn dadurch würde ſie auf den Punct zurückkehren, den ſie eben verlaſſen ſollte. Es muſs alſo der Begriff von einem möglichen Object ſeyn, d. h. von etwas, das jetzt nicht iſt, aber im folgenden Momente ſeyn kann. Aber auch dadurch entſteht noch nicht der Begriff des Wollens. Es muſs der Begriff eines Objects ſeyn, das nur ſeyn kann, wenn es die Intelligenz realiſirt. Nur durch den Begriff eines ſolchen Objects kann ſich im Ich für das Ich ſelbſt trennen, was im Wollen ſich trennt; denn inſofern dem Ich der Begriff eines Objects entſteht, iſt es blos ideell, inſofern ihm dieſer Begriff als Begriff eines durch ſein Handeln zu realiſirenden Objects entſteht, wird es für ſich ſelbſt ideell und reell zugleich. Alſo kann es wenigſtens durch dieſen Begriff ſich als Intelligenz zum Object werden. Aber es kann auch nur. Daſs es ſich wirklich ſo erſcheine, dazu gehört, daſs es den gegenwärtigen Moment, (den der ideellen Begränztheit) entgegenſetze dem folgenden (producirenden,) und beyde auf einander beziehe. Hierzu genöthigt werden

kann das Ich nur dadurch, dafs jenes Handeln eine Forderung ist, das Object zu realisiren. Nur durch den Begriff des Sollens entsteht die Entgegensetzung zwischen dem ideellen und producirenden Ich. Ob nun die Handlung, wodurch das Geforderte realisirt wird, wirklich erfolge, ist ungewifs, denn die Bedingung der Handlung, welche gegeben ist, (der Begriff des Wollens), ist Bedingung derselben, als einer freyen Handlung, die Bedingung kann aber nicht dem Bedingten widersprechen, so dafs jene gesetzt die Handlung nothwendig wäre. Das Wollen selbst bleibt immer frey, und mufs frey bleiben, wenn es nicht aufhören soll, ein Wollen zu seyn. Nur die Bedingung der Möglichkeit des Wollens mufs in dem Ich ohne sein Zuthun hervorgebracht werden. Und so sehen wir denn zugleich vollständig den Widerspruch aufgelöst, dafs dieselbe Handlung der Intelligenz erklärbar und unerklärbar zugleich seyn soll. Der Mittelbegriff für diesen Widerspruch ist der Begriff einer Forderung, weil durch die Forderung die Handlung erklärt wird, wenn sie geschieht, ohne dafs sie deswegen geschehen müfste. Sie kann erfolgen, sobald dem Ich der Begriff des Wollens entsteht, oder sobald es, sich selbst reflectirt, sich im Spiegel einer andern Intelligenz erblickt, aber sie mufs nicht erfolgen.

Wir können uns nicht sogleich auf die weiteren Folgesätze, welche aus dieser Auflösung unsers Problems sich ergeben, einlassen, da wir vor allem die

Frage beantworten müfsen, wie denn jene Forderung einer Intelligenz aufser ihm an das Ich gelangen könne, welche Frage allgemeiner ausgedrückt ebenfoviel heifst, als: wie denn überhaupt Intelligenzen auf einander einwirken können?

Auflöfung des zweyten Problems.

Wir unterfuchen jene Frage erft ganz allgemein und ohne Bezug auf den befondern jetzt vorliegenden Fall, auf welchen fich die Anwendung leicht, und von felbft machen läfst.

Dafs eine unmittelbare Einwirkung von Intelligenzen nach Principien des transfcendentalen Idealismus unmöglich fey, bedarf keines Beweifes, auch hat noch keine andere Philofophie eine folche begreiflich gemacht. Es bleibt alfo fchon darum nichts übrig, als eine indirecte Einwirkung zwifchen verfchiedenen Intelligenzen anzunehmen, und es ift hier nur von den Bedingungen der Möglichkeit einer folchen die Rede.

Vorerft alfo wird zwifchen Intelligenzen, die auf einander durch Freyheit einwirken follen, eine präftabilirte Harmonie feyn müfsen in Anfehung der gemeinfchaftlichen Welt, die fie vorftellen. Denn da alle Beftimmtheit in die Intelligenz nur durch die Beftimmtheit ihrer Vorftellungen kommt, fo würden Intelligenzen, die eine ganz verfchiedene Welt anfchauten, fchlechterdings nichts unter fich

gemein, und keinen Berührungspunct haben, in welchem ſie zuſammentreffen könnten. Da ich den Begriff der Intelligenz nur aus mir ſelbſt nehme, ſo muſs eine Intelligenz, welche ich als eine ſolche anerkennen ſoll, unter denſelben Bedingungen der Weltanſchauung mit mir ſtehen, und weil der Unterſchied zwiſchen ihr und mir nur durch die beyderſeitige Individualität gemacht wird, ſo muſs das, was übrig bleibt, wenn ich die Beſtimmtheit dieſer Individualität hinwegnehme, uns beyden gemein ſeyn, d. h. wir müſsen ungleich ſeyn in Anſehung der erſten, der zweyten, und ſelbſt der dritten Beſchränktheit, die Beſtimmtheit der letztern hinweggedacht.

Wenn nun aber die Intelligenz alles Objective aus ſich ſelbſt hervorbringt, und es kein gemeinſchaftliches Urbild der Vorſtellungen giebt, das wir auſſer uns anſchauen, ſo iſt die Uebereinſtimmung in den Vorſtellungen verſchiedener Intelligenzen ſowohl in Anſehung des Ganzen der objectiven Welt, als auch in Anſehung der einzelnen Dinge und Veränderungen in demſelben Raum, und derſelben Zeit, welche Uebereinſtimmung allein uns zwingt, unſern Vorſtellungen objective Wahrheit zuzugeſtehen, ſchlechterdings nur aus unſerer gemeinſchaftlichen Natur, oder aus der Identität unſerer primitiven ſowohl, als unſerer abgeleiteten Beſchränktheit zu erklären. Denn gleichwie für die einzelne Intelligenz mit der urſprünglichen Beſchränktheit

alles prädeterminirt ist, was in die Sphäre ihrer Vorstellungen kommen mag, ebenso auch durch die Einheit jener Beschränktheit die durchgängige Uebereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen. Diese gemeinschaftliche Anschauung ist die Grundlage, und gleichsam der Boden, auf welchem alle Wechselwirkung zwischen Intelligenzen geschieht, ein Substrat, auf welches sie eben deswegen beständig zurückkommen, sobald sie sich über das, was nicht unmittelbar durch die Anschauung bestimmt ist, in Disharmonie finden. — Nur dass die Erklärung hier nicht weiter zu gehen sich vermesse, etwa auf ein absolutes Princip, was gleichsam als der gemeinschaftliche Focus der Intelligenzen, oder als Schöpfer und gleichförmiger Einrichter derselben, (welches für uns völlig unverständliche Begriffe sind), den gemeinschaftlichen Grund ihrer Uebereinstimmung in objectiven Vorstellungen enthalte. Sondern, so gewiss als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewusstseyns, die wir abgeleitet haben, so gewiss sind auch andere Intelligenzen mit den gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewusstseyns der ersten, und umgekehrt.

Nun können aber verschiedene Intelligenzen nur die erste und zweyte Beschränktheit, die dritte aber nur überhaupt gemein haben, denn die dritte ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz

ein beſtimmtes Individuum iſt. Alſo ſcheint es, daſs eben durch dieſe dritte Beſchränktheit, inſofern dieſelbe eine beſtimmte iſt, alle Gemeinſchaft zwiſchen Intelligenzen aufgehoben ſey. Allein es kann eben durch dieſe Beſchränktheit der Individualität wieder eine präſtabilirte Harmonie bedingt ſeyn, wenn wir dieſelbe nur als die entgegengeſetzte der vorhergehenden annehmen. Denn wenn durch dieſe, welche in Anſehung ihrer objectiven Vorſtellungen ſtattfindet, etwas Gemeinſchaftliches in ihnen geſetzt wird, ſo wird dagegen, vermöge der dritten Beſchränktheit, in jedes Individuum etwas geſetzt, was eben dadurch von allen andern negirt wird, und was eben deſswegen die andern nicht als ihr Handeln, alſo nur als nichtihres, d. h. als das Handeln einer Intelligenz auſser ihnen anſchauen können.

Es wird alſo behauptet: unmittelbar durch die individuelle Beſchränktheit jeder Intelligenz, unmittelbar durch die Negation einer gewiſſen Thätigkeit in ihr ſey dieſe Thätigkeit für ſie geſetzt als Thätigkeit einer Intelligenz auſser ihr, welches alſo eine präſtabilirte Harmonie negativer Art iſt.

Um eine ſolche zu beweiſen, müſsen alſo zwey Sätze bewieſen werden,

1) daſs ich, was nicht meine Thätigkeit iſt, blos deſswegen, weil es nicht die meinige iſt, und

ohne dafs es einer directen Einwirkung von aufsen auf mich bedürfte, anfchauen mufs als Thätigkeit einer Intelligenz aufser mir;

2) dafs unmittelbar durch das Setzen meiner Individualität ohne weitere Befchränktheit von aufsen eine Negation von Thätigkeit in mich gefetzt fey.

Was nun den erften Satz betrifft, fo ift zu bemerken, dafs nur von bewufsten oder freyen Handlungen die Rede ift; nun ift die Intelligenz in ihrer Freyheit allerdings eingefchränkt durch die objective Welt, wie im Allgemeinen fchon im Vorhergehenden bewiefen ift, aber fie ift innerhalb diefer Eingefchränktheit wieder uneingefchränkt, fo dafs fich ihre Thätigkeit z. B. auf jedes beliebige Object richten kann; nun fetze man, fie fange an zu handeln, fo wird fich ihre Thätigkeit nothwendig auf ein beftimmtes Object richten müfsen, fo, dafs fie alle andere Objecte frey, und gleichfam unberührt läfst: nun ift aber nicht zu begreifen, wie fich ihre urfprünglich völlig unbeftimmte Thätigkeit auf diefe Weife befchränken werde, wenn ihr nicht etwa die Richtung auf die übrigen unmöglich gemacht ift, welches, foviel wir bis jetzt einfehen, nur durch Intelligenzen aufser ihr möglich ift. Es ift alfo Bedingung des Selbftbewufstfeyns, dafs ich eine Thätigkeit von Intelligenzen aufser mir überhaupt anfchaue, (denn bis jetzt ift die Unterfuchung noch

völlig allgemein), weil es Bedingung des Selbſtbewuſstſeyns iſt, daſs meine Thätigkeit ſich auf ein beſtimmtes Object richte. Aber eben dieſe Richtung meiner Thätigkeit iſt etwas, was durch die Syntheſis meiner Individualität ſchon geſetzt, und prädeterminirt iſt. Alſo ſind auch durch dieſelbe Syntheſis ſchon andere Intelligenzen, durch welche ich mich in meinem freyen Handeln eingeſchränkt anſchaue, alſo auch beſtimmte Handlungen dieſer Intelligenzen, für mich geſetzt, ohne daſs es noch einer beſondern Einwirkung derſelben auf mich bedürfte.

Wir unterlaſſen es, die Anwendung dieſer Auflöſung auf einzelne Fälle zu zeigen, oder Einwürfen, die wir vorausſehen können, ſogleich zu begegnen, um vorerſt nur die Auflöſung ſelbſt durch Beyſpiele deutlicher zu machen.

Zur Erläuterung alſo folgendes. — Unter den urſprünglichen Trieben der Intelligenz iſt auch ein Trieb nach Erkenntniſs, und Erkenntniſs iſt eins der Objecte, worauf ſich ihre Thätigkeit richten kann. Man ſetze, dieſs geſchehe, welches freylich nur geſchehen wird, wenn die unmittelbaren Objecte der Thätigkeit alle ſchon präoccupirt ſind, ſo iſt ihre Thätigkeit ebendadurch ſchon eingeſchränkt; aber jenes Object iſt in ſich wieder unendlich, ſie wird alſo auch hier wieder beſchränkt werden müſſen: man ſetze alſo, ſie richte ihre Thätigkeit auf ein beſtimmtes Object des Wiſſens, ſo wird ſie die

Wiſſenſchaft dieſes Objects entweder erfinden, oder lernen, d. h. ſie wird zu dieſer Art des Wiſſens durch fremde Einwirkung gelangen. Wodurch iſt nun hier dieſe fremde Einwirkung geſetzt? Blos durch eine Negation in ihr ſelbſt, denn entweder iſt ſie vermöge ihrer individuellen Beſchränktheit überhaupt unfähig, zu erfinden, oder die Erfindung iſt ſchon gemacht, ſo iſt auch dieſs wieder durch die Syntheſis ihrer Individualität geſetzt, zu welcher es auch gehört, daſs ſie erſt in dieſem beſtimmten Zeitalter angefangen hat, zu ſeyn. Alſo iſt ſie der fremden Einwirkung überhaupt nur durch Negationen ihrer eigenen Thätigkeit hingegeben, und gleichſam geöffnet.

Es entſteht nun aber die neue Frage, die wichtigſte dieſer Unterſuchung: wie denn durch die bloſse Negation etwas Poſitives geſetzt ſeyn könne, ſo, daſs ich was nicht meine Thätigkeit iſt blos deſswegen, weil es nicht die menige iſt, anſchauen muſs, als Thätigkeit einer Intelligenz auſser mir? Die Antwort iſt folgende: um überhaupt zu wollen, muſs ich etwas Beſtimmtes wollen, nun könnte ich aber nie etwas Beſtimmtes wollen, wenn ich alles wollen könnte, alſo muſs mir durch die unwillkührliche Anſchauung ſchon unmöglich gemacht ſeyn, alles zu wollen, welches aber undenkbar iſt, wenn nicht mit meiner Individualität, alſo mit meiner Selbſtanſchauung, inſofern ſie eine durchgängig beſtimmte iſt, bereits Gräntzpuncte meiner

freyen Thätigkeit gesetzt sind, welche nun nicht selbstlose Objecte, sondern nur andere freye Thätigkeiten, d. h. Handlungen von Intelligenzen ausser mir seyn können.

Wenn also der Sinn der Frage dieser ist: warum denn das, was durch mich nicht geschieht, überhaupt geschehen müsse, (welches allerdings der Sinn unserer Behauptung ist, indem wir nämlich unmittelbar durch die Negation einer bestimmten Thätigkeit in der Einen Intelligenz, dieselbe positiv in die andere gesetzt seyn lassen), so antworten wir: weil das Reich der Möglichkeit unendlich ist, so muss auch alles, was unter bestimmten Umständen nur überhaupt durch Freyheit möglich ist, wirklich seyn, wenn auch nur Eine Intelligenz in ihrem freyen Handeln realiter beschränkt seyn soll, und zwar wirklich durch Intelligenzen ausser ihr, so dass für sie nur das Eine bestimmte Object übrig bleibt, auf welches sie ihre Thätigkeit richtet.

Wenn aber etwa von völlig absichtslosen Handlungen ein Einwurf hergenommen würde, so entgegnen wir dadurch, dass solche Handlungen überhaupt nicht zu den freyen, also auch nicht zu denjenigen, die ihrer Möglichkeit nach für die moralische Welt prädeterminirt sind, gehören, sondern bloße Naturerfolge, oder Erscheinungen sind,

welche wie alle andre durch die abſolute Syntheſis ſchon vorherbeſtimmt ſind.

Oder wenn man auf folgende Art argumentiren wollte: zugegeben, daſs es durch die Syntheſis meiner Individualität ſchon beſtimmt iſt, daſs ich dieſe Handlung als die einer andern Intelligenz anſchaue, ſo war es doch dadurch nicht beſtimmt, daſs ſie gerade dieſes Individuum ausüben ſollte, ſo fragen wir dagegen: was iſt denn dieſes Individuum, als eben dieſes ſo, und nicht anders handelnde, oder woraus iſt dein Begriff von ihm zuſammengeſetzt, als eben aus ſeiner Art zu handeln? Durch die Syntheſis deiner Individualität war für dich allerdings nur beſtimmt, daſs überhaupt ein anderer dieſe beſtimmte Thätigkeit ausübe; aber eben dadurch, daſs er ſie ausübt, wird ein anderer dieſer beſtimmte, als welchen du ihn denkſt. Daſs du alſo dieſe Thätigkeit anſchaueſt, als Thätigkeit dieſes beſtimmten Individuums war nicht durch deine Individualität, wohl aber durch die ſeinige beſtimmt, obgleich du den Grund davon blos in ſeiner freyen Selbſtbeſtimmung ſuchen kannſt, weſshalb es dir auch als abſolut zufällig erſcheinen muſs, daſs es gerade dieſes Individuum iſt, welches jene Thätigkeit ausübt.

Die bis jetzt abgeleitete, und ohne Zweifel begreiflich gemachte Harmonie beſteht alſo darinn, daſs unmittelbar durch das Setzen einer Paſſivität

in mir, welche zum Behuf der Freyheit nothwendig ist, weil ich nur durch ein bestimmtes Afficirtwerden von aussen zur Freyheit gelangen kann, Activität ausser mir als nothwendiges Correlat, und für meine eigene Anschauung gesetzt ist, welche Theorie sonach die umgekehrte der gewöhnlichen ist, so wie überhaupt der transscendentale Idealismus durch die gerade Umkehrung der bisherigen philosophischen Erklärungsarten entsteht. Nach der gemeinen Vorstellung ist durch Activität ausser mir Passivität in mir gesetzt, so dass jene das Ursprüngliche, diese das Abgeleitete ist. Nach unserer Theorie ist die unmittelbar durch meine Individualität gesetzte Passivität Bedingung der Activität, welche ich ausser mir anschaue. Man denke sich, es sey über das Gantze der Vernunftwesen gleichsam ein Quantum von Activität ausgebreitet; jedes einzelne derselben hat gleiches Recht an das Gantze, aber um nur überhaupt activ zu seyn, muss es auf bestimmte Art thätig seyn, könnte es das ganze Quantum für sich nehmen, so bliebe für alle Vernunftwesen ausser ihm nur die absolute Passivität übrig. Durch die Negation von Activität in ihm wird also unmittelbar, d. h. nicht etwa nur in Gedanken, sondern, weil alles, was Bedingung des Bewusstseyns ist, äusserlich angeschaut werden muss, auch für die Anschauung, Activität ausser ihm, und zwar gerade so viel gesetzt, als in ihm aufgehoben wurde.

Wir gehen zu der zweyten oben unbeantwortet gebliebenen Frage über, nämlich, inwiefern denn unmittelbar durch das Setzen der Individualität nothwendig auch eine Negation von Thätigkeit gesetzt sey? Die Frage ist durch das bisherige grossentheils schon beantwortet.

Nicht nur gehört zur Individualität das Daseyn in einer bestimmten Zeit, und was sonst noch für Beschränkungen durch die organische Existenz gesetzt sind, sondern auch durch das Handeln selbst, und indem gehandelt wird, beschränkt sich die Individualität aufs neue, dergestalt, dass man in gewissem Sinne sagen kann, das Individuum werde immer weniger frey, je mehr es handelt.

Aber um auch nur anfangen zu können, zu handeln, muss ich schon beschränkt seyn. Dass meine freye Thätigkeit ursprünglich sich nur auf ein bestimmtes Object richtet, wurde im Vorhergehenden daraus erklärt, dass es mir durch andere Intelligenzen schon unmöglich gemacht ist, alles zu wollen. Allein es kann mir denn doch durch mehrere Intelligenzen nicht unmöglich gemacht seyn, mehreres zu wollen; dass ich also von mehreren Objecten B, C, D gerade C wähle, davon muss der letzte Grund doch nur in mir selbst liegen. Nun kann aber dieser Grund nicht in meiner Freyheit liegen, denn erst durch diese Beschränktheit der freyen Thätigkeit auf ein bestimmtes Object

werde ich meiner bewuſst, alſo auch frey, mithin muſs, ehe ich frey, d. h. der Freyheit bewuſst bin, meine Freyheit ſchon eingeſchränkt, und gewiſſe freye Handlungen müſſen noch, ehe ich frey bin, für mich unmöglich gemacht ſeyn. Dahin gehört z. B. das, was man Talent, oder Genie nennt, und zwar nicht nur Genie zu Künſten, oder Wiſſenſchaften, ſondern auch Genie zu Handlungen. Es klingt hart, iſt aber deſswegen um nichts weniger wahr, daſs ſo wie unzählige Menſchen zu den höchſten Functionen des Geiſtes urſprünglich untüchtig ſind, ebenſo unzählige nie im Stande ſeyn werden, mit der Freyheit und Erhebung des Geiſtes ſelbſt über das Geſetz zu handeln, welche nur wenigen Auserleſenen zukommen kann. Dieſs eben, daſs freye Handlungen ſogar durch eine unbekannte Nothwendigkeit urſprünglich ſchon unmöglich gemacht ſind, iſt es, was die Menſchen zwingt, bald die Gunſt oder Misgunſt der Natur, bald das Verhängniſs des Schickſals anzuklagen oder zu erheben.

Das Reſultat der ganzen Unterſuchung läſst ſich nun aufs kürzeſte ſo zuſammenfaſſen:

Zum Behuf der urſprünglichen Selbſtanſchauung meiner freyen Thätigkeit kann dieſe freye Thätigkeit nur quantitativ, d. h. unter Einſchränkungen geſetzt werden, Einſchränkungen, die, weil die Thätigkeit eine freye und bewuſste, nur durch Intelligenzen auſſer mir möglich ſind, dergeſtalt,

dafs ich in den Einwirkungen der Intelligenzen auf mich nichts, als die urſprünglichen Schranken meiner eigenen Individualität erblicke, und ſie anſchauen müſste, auch wenn wirklich keine andere Intelligenzen auſſer mir wären. Dafs ich nichtsdeſtoweniger, obgleich andere Intelligenzen nur durch Negationen in mir geſetzt ſind, ſie als unabhängig von mir exiſtirend anerkennen mufs, wird niemand befremden, wer überlegt, dafs dieſes Verhältnifs völlig wechſelſeitig iſt, und kein Vernunftweſen ſich als ſolches bewähren kann, als durch die Anerkennung anderer als ſolcher.

Wenn wir nun aber die Anwendung von dieſer allgemeinen Erklärung auf den vorliegenden Fall machen, ſo führt uns dieſs zu der

Auflöſung des dritten Problems. Wenn nämlich alle Einwirkung von Vernunftweſen auf mich geſetzt iſt durch Negation der freyen Thätigkeit in mir, und doch jene erſte Einwirkung, welche Bedingung des Bewufstſeyns iſt, ehe ich frey bin, (denn mit dem Bewufstſeyn erſt entſteht Freyheit), erfolgen kann, ſo fragt ſich, wie noch vor dem Bewufstſeyn der Freyheit die Freyheit in mir eingeſchränkt werden könne? Die Beantwortung dieſer Frage iſt zum Theil ſchon im vorhergehenden enthalten, und wir fügen hier blos die Bemerkung hinzu, dafs jene Einwirkung, welche Bedingung des Bewufstſeyns iſt, nicht etwa als ein

einzelner Act, ſondern als fortwährend zu denken iſt, denn weder durch die objective Welt allein, noch durch die erſte Einwirkung eines andern Vernunftweſens, iſt die Fortdauer des Bewuſstſeyns nothwendig gemacht, ſondern es gehört eine fortdauernde Einwirkung dazu, um in der intellectuellen Welt immer aufs neue orientirt zu werden; welches dadurch geſchieht, daſs durch die Einwirkung eines Vernunftweſens nicht die bewuſstloſe, ſondern die bewuſste und freye Thätigkeit, welche durch die objective Welt nur durchſchimmert, in ſich reflectirt, und ſich als frey zum Object wird. Jene fortgehende Einwirkung iſt das, was man Erziehung nennt, im weiteſten Sinn des Worts, in welchem die Erziehung nie geendigt, ſondern als Bedingung des fortdaurenden Bewuſstſeyns fortwährend iſt. Nun iſt aber nicht zu begreifen, wie jene Einwirkung nothwendig eine fortwährende iſt, wenn nicht für jedes Individuum, noch ehe es frey iſt, eine gewiſſe Quantität freyer Handlungen (man erlaube uns dieſen Ausdruck der Kürze halber zu brauchen) negirt iſt. Die unerachtet der immer ſich erweiternden Freyheit nie aufhörende Wechſelwirkung vernünftiger Weſen iſt alſo allein möglich gemacht durch das, was man Verſchiedenheit der Talente und Charactere nennt, welche ebendeſswegen, ſo ſehr ſie dem Freyheitstrieb zuwider ſcheint, doch ſelbſt als Bedingung des Bewuſstſeyns nothwendig iſt. Wie ſich aber jene urſprüngliche Beſchränktheit ſelbſt in Anſehung moraliſcher Hand-

lungen, vermöge welcher es z. B. unmöglich ist, dafs ein Menfch fein ganzes Leben hindurch einen gewiffen Grad von Vortrefflichkeit erreiche, oder dafs er der Vormundfchaft anderer entwachfe, mit der Freyheit felbft fich räumen laffe, darum hat fich die Transfcendental-Philofophie nicht zu bekümmern, welche überall nur Erfcheinungen zu deduciren hat, und für welche die Freyheit felbft nichts anders, als eine nothwendige Erfcheinung ift, deren Bedingungen eben defshalb eine gleiche Nothwendigkeit haben müffen, indefs die Frage, ob diefe Erfcheinungen objectiv, und an fich wahr feyen, eben fo wenig Sinn hat, als die theoretifche Frage, ob es Dinge an fich gebe?

Die Auflöfung des dritten Problems befteht alfo allerdings darinn, dafs in mir urfprünglich fchon ein freyes, obgleich bewufstlofes Nichthandeln, d. h. die Negation einer Thätigkeit feyn mufs, die, wenn fie nicht urfprünglich aufgehoben würde, frey wäre, deren ich mir aber freylich nun, da fie aufgehoben ift, nicht als einer folchen bewufst werden kann.

Mit unferem zweyten Lehrfatz ift zuerft der oben abgeriffene Faden der fynthetifchen Unterfuchung wieder angeknüpft. Es war, wie zu feiner Zeit bemerkt wurde, die dritte Befchränktheit, welche den Grund der Handlung, wodurch das Ich für fich felbft als anfchauend gefetzt wird, enthal-

ten mufste. Aber eben diese dritte Beschränktheit war die der Individualität, durch welche eben schon das Daseyn und die Einwirkung anderer Vernunftwesen auf die Intelligenz, mit derselben die Freyheit, das Vermögen auf das Object zu reflectiren, seiner selbst bewufst zu werden, und die ganze Reihe der freyen und bewufsten Handlungen zum voraus bestimmt war. Die dritte Begränztheit, oder die der Individualität ist also der synthetische Punct, oder der Wendepunct der theoretischen und practischen Philosophie, und jetzt erst sind wir eigentlich auf dem Gebiet der letztern angelangt, und die synthetische Untersuchung fängt von vorne an.

Da die Beschränktheit der Individualität, und damit die der Freyheit ursprünglich nur dadurch gesetzt wurde, dafs die Intelligenz genöthigt war, sich als organisches Individuum anzuschauen, so sieht man hier zugleich den Grund, warum man unwillkührlich, und durch eine Art von allgemeinem Instinct das, was an der Organisation zufällig ist, den besondern Bau und Gestalt hauptsächlich der edelsten Organe, als den sichtbaren Ausdruck, und wenigstens als Vermuthungsgrund des Talents, und selbst des Characters angesehen hat.

Zusätze.

Wir haben in der so eben angestellten Untersuchung mehrere Nebenfragen mit Absicht unerörtert

gelaſſen, welche jetzt nach Vollendung der Hauptunterſuchung ihre Beantwortung verlangen.

1) Es wurde behauptet: durch Einwirkung anderer Intelligenzen auf ein Object könne die bewuſstloſe Richtung der freyen Thätigkeit auf daſſelbe unmöglich gemacht werden. Es wurde bey dieſer Behauptung ſchon vorausgeſetzt, daſs das Object an und für ſich nicht im Stande ſey, die Thätigkeit, welche ſich darauf richtet, zu einer bewuſsten zu erheben, nicht etwa, als ob das Object ſich gegen mein Handeln abſolut paſſiv verhalte, was, obgleich das Gegentheil davon noch nicht bewieſen iſt, doch ſicher auch nicht vorausgeſetzt wird, ſondern nur, daſs es für ſich, und ohne die vorhergegangene Einwirkung einer Intelligenz nicht im Stande ſey, die freye Thätigkeit als ſolche in ſich zu reflectiren. Was kommt denn alſo durch die Einwirkung einer Intelligenz auf das Object hinzu, was das Object an und für ſich nicht hat?

Es iſt uns zur Beantwortung dieſer Frage durch das Vorhergehende wenigſtens Ein Datum gegeben.

Das Wollen beruht nicht, wie das Produciren auf dem einfachen Gegenſatz zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit, ſondern auf dem gedoppelten, zwiſchen der ideellen auf der einen, und der ideellen und reellen auf der andern Seite. Die Intelligenz iſt im Wollen idealiſirend zugleich und reali-

firend. Wäre sie auch nur realisirend, so würde sie, weil in allem Realisiren ausser der reellen eine ideelle Thätigkeit ist, in dem Object einen Begriff ausdrücken. Da sie also nicht blos realisirend, sondern ausserdem noch unabhängig vom Realisiren ideell ist, so kann sie im Object nicht blos einen Begriff, sondern sie muss in demselben durch freyes Handeln einen Begriff des Begriffs ausdrücken. Insofern nun die Production nur auf dem einfachen Gegensatz zwischen ideeller und reeller Thätigkeit beruht, muss der Begriff so zum Wesen des Objects selbst gehören, dass er von ihm schlechthin ununterscheidbar ist; der Begriff geht nicht weiter, als das Object geht, beyde müssen sich wechselseitig erschöpfen. Dagegen müsste in einer Production, in welcher eine ideelle Thätigkeit der ideellen enthalten ist, der Begriff nothwendig über das Object hinaus gehen, oder gleichsam über dasselbe hervorragen. Diess ist aber blos dadurch möglich, dass der Begriff, der über das Object hinaus geht, nur in einem andern, ausser demselben sich erschöpfen kann, d. h. dadurch, dass sich jenes Object zu etwas anderem, wie Mittel zum Zweck verhält. Es ist also der Begriff des Begriffs, und dieser selbst ist der Begriff eines Zwecks ausser dem Object, der durch das freye Produciren zu ihm hinzukommt. Denn kein Object hat an und für sich einen Zweck ausser sich, denn, wenn es selbst zweckmässige Objecte giebt, so können sie nur zweckmässig seyn in Bezug auf sich selbst, sie sind

ihr eigener Zweck. Es ist nur das Kunstproduct im weitern Sinne des Worts, was einen Zweck aufser sich hat. So gewifs also Intelligenzen im Handeln sich wechselseitig einschränken müfsen, und diefs ist so nothwendig als das Bewufstseyn selbst, so gewifs müfsen auch Kunstproducte in der Sphäre unserer äufsern Anschauungen vorkommen. Wie Kunstproducte möglich seyen, ohne Zweifel eine wichtige Frage für den transscendentalen Idealismus, ist damit noch nicht beantwortet.

Wenn nun dadurch, dafs eine freye und bewufste Thätigkeit darauf sich richtet, zu dem Object der Begriff des Begriffs hinzukommt, wenn dagegen in dem Object der blinden Production der Begriff unmittelbar übergeht in's Object, und von demselben nur durch den Begriff des Begriffs unterscheidbar ist, welcher aber der Intelligenz eben erst durch äufsere Einwirkung entstehen kann, so wird das Object der blinden Anschauung die Reflexion nicht weiter — d. h. auf etwas von ihm Unabhängiges treiben können, die Intelligenz also bey der blofsen Erscheinung stehen lafsen, indefs das Kunstproduct, welches freylich zunächst auch nur meine Anschauung ist, dadurch, dafs es den Begriff eines Begriffs ausdrückt, die Reflexion unmittelbar auf eine Intelligenz aufser ihr, (denn eine solche allein ist des potenzirten Begriffs fähig), und dadurch auf etwas von ihr absolut Unabhängiges treiben wird. Durch das Kunstproduct allein also kann

die Intelligenz auf etwas, das nicht wieder Object, alſo ihre Production, ſondern auf etwas, das weit höher iſt, als alles Object, nämlich auf eine Anſchauung auſser ihr, die, weil ſie niemals ein Angeſchautes werden kann, das erſte abſolut Objective von ihr völlig unabhängige für ſie iſt, getrieben werden. Das Object nun, was die Reflexion auf etwas auſser allem Object treibt, ſetzt der freyen Einwirkung einen unſichtbaren ideellen Widerſtand entgegen, durch welchen ebendeſswegen nicht die objective, producirende, ſondern die zugleich ideelle und producirende in ſich reflectirt wird. Wo alſo nur die jetzt objective, und nach der Ableitung als phyſiſch erſcheinende Kraft Widerſtand antrifft, da kann nur Natur ſeyn, wo aber die bewuſste, d. h. jene ideelle Thätigkeit der dritten Potenz in ſich reflectirt wird, iſt nothwendig etwas unſichtbares auſser dem Object, was eine blinde Richtung der Thätigkeit auf das Object ſchlechthin unmöglich macht.

Es kann nämlich nicht davon die Rede ſeyn, daſs durch die geſchehene Einwirkung einer Intelligenz auf das Object meine Freyheit in Anſehung deſſelben abſolut aufgehoben werde, ſondern nur davon, daſs der unſichtbare Widerſtand, den ich in einem ſolchen Object antreffe, mich zu einem Entſchluſs, d. h. zur Selbſteinſchränkung nöthigt, oder daſs die Thätigkeit anderer Vernunftweſen, inſofern ſie durch Objecte fixirt oder dargeſtellt iſt,

dazu dient, mich zur Selbſtbeſtimmung zu beſtimmen, und nur dieſs, wie ich etwas Beſtimmtes wollen könne, ſollte erklärt werden.

2) Nur dadurch, daſs Intelligenzen auſser mir ſind, wird mir die Welt überhaupt objectiv.

Es iſt ſo eben gezeigt worden, daſs nur Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt mich zwingen, etwas als abſolut objectiv anzunehmen. Davon iſt jetzt nicht die Rede, ſondern davon, daſs der ganze Inbegriff der Objecte nur dadurch für mich reell wird, daſs Intelligenzen auſſer mir ſind. Auch iſt nicht von etwas die Rede, was erſt durch Angewöhnung, oder Erziehung hervorgebracht würde, ſondern davon, daſs urſprünglich ſchon mir die Vorſtellung von Objecten auſser mir gar nicht entſtehen kann, als durch Intelligenzen auſser mir. Denn

a) daſs die Vorſtellung von einem Auſser mir überhaupt nur durch Einwirkung von Intelligenzen, ſey es auf mich, oder auf Objecte der Sinnenwelt, denen ſie ihr Gepräge aufdrücken, entſtehen könne, erhellt ſchon daraus, daſs die Objecte an und für ſich nicht auſser mir ſind, denn wo Objecte ſind, bin auch ich, und ſelbſt der Raum, in welchem ich ſie anſchaue, iſt urſprünglich nur in mir. Das einzige urſprüngliche

Aufser mir ist eine Anschauung aufser mir, und hier ist der Punct, wo zuerst der ursprüngliche Idealismus sich in Realismus verwandelt.

b) Dafs ich aber insbesondere zur Vorstellung der Objecte als aufser, und unabhängig von mir vorhandener genöthigt werde, (denn dafs mir die Objecte als solche erscheinen, mufs als nothwendig deducirt werden, wenn es überhaupt deducirt werden kann), nur durch eine Anschauung aufser mir, dieſs ist auf folgende Art zu beweisen.

Dafs Objecte wirklich aufser mir, d. h. unabhängig von mir existiren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, dafs sie auch dann existiren, wenn ich sie nicht anschaue. Dafs die Objecte gewesen sind, ehe das Individuum war, davon kann es nicht dadurch überzeugt werden, dafs es sich nur als an einem bestimmten Puncte der Succession eingreifend findet, weil dieſs eine blofse Folge seiner zweyten Beschränktheit ist. Die einzige Objectivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, dafs sie von Intelligenzen aufser ihm angeschaut worden ist. (Es läfst sich eben daraus auch ableiten, dafs es Zustände des Nichtanschauens für das Individuum geben mufs.) Die von uns früher schon vorherbestimmte Harmonie in Ansehung der un-

willkührlichen Vorſtellungen verſchiedener Intelligenzen iſt alſo zugleich als einzige Bedingung abzuleiten, unter welcher die Welt dem Individuum objectiv wird. Für das Individuum ſind die andern Intelligenzen gleichſam die ewigen Träger des Univerſums, und ſoviel Intelligenzen, ſoviel unzerſtörbare Spiegel der objectiven Welt. Die Welt iſt unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich geſetzt, denn ſie ruht für mich in der Anſchauung anderer Intelligenzen, deren gemeinſchaftliche Welt das Urbild iſt, deſſen Uebereinſtimmung mit meinen Vorſtellungen allein Wahrheit iſt. Wir wollen uns in einer transſcendentalen Unterſuchung nicht auf die Erfahrung berufen, daſs Mishelligkeit in Anſehung unſerer Vorſtellungen mit denen anderer uns im Augenblick in Anſehung der Objectivität derſelben zweifelhaft macht, nicht darauf, daſs für jede unerwartete Erſcheinung Vorſtellungen anderer gleichſam der Probirſtein ſind, ſondern allein darauf, daſs ſo wie alles auch die Anſchauung dem Ich nur durch äuſsere Objecte objectiv werden kann, welche Objecte nun nichts anders, als Intelligenzen auſser uns, ebenſo viele Anſchauungen unſers Anſchauens ſeyn können.

Es folgt alſo aus dem bisherigen auch von ſelbſt, daſs ein iſolirtes Vernunftweſen nicht nur nicht zum Bewuſstſeyn der Freyheit, ſondern auch nicht zu dem Bewuſstſeyn der objectiven Welt als ſolcher gelangen könnte, daſs alſo nur

Intelligenzen aufser dem Individuum, und eine nie aufhörende Wechfelwirkung mit folchen, das ganze Bewufstfeyn mit allen feinen Beftimmungen vollendet.

Unfere Aufgabe: wie das Ich fich felbft als anfchauend erkenne, ift erft jetzt vollftändig aufgelöst. Das Wollen (mit all den Beftimmungen, die nach dem bisherigen dazu gehören) ift die Handlung, wodurch das Anfchauen felbft vollftändig ins Bewufstfeyn gefetzt wird.

Nach der bekannten Methode unferer Wiffenfchaft entfteht uns jetzo die neue

E.

Aufgabe:

zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objectiv werde?

Auflöſung.

I.

Dritter Satz. Das Wollen richtet ſich urſprünglich nothwendig auf ein äuſseres Object.

Beweis. Durch den freyen Act der Selbſtbeſtimmung vernichtet das Ich gleichſam alle Materie ſeines Vorſtellens, indem es ſich in Anſehung des Objectiven völlig frey macht; und nur dadurch eigentlich wird das Wollen zum Wollen. Aber dieſes Acts als ſolchen könnte das Ich ſich nicht bewuſst werden, wenn ihm das Wollen nicht abermals zum Object würde. Dieſs iſt aber möglich nur dadurch, daſs ein Object der Anſchauung ſichbarer Ausdruck ſeines Wollens wird. Aber jedes Object der Anſchauung iſt ein beſtimmtes, es müſste alſo dieſes beſtimmte ſeyn, nur weil und

insofern das Ich auf diese bestimmte Art gewollt hätte. Dadurch allein würde das Ich Selbstursache der Materie seines Vorstellens.

Aber ferner die Handlung, wodurch das Object dieses bestimmte wird, darf nicht absolut identisch seyn mit dem Object selbst, denn sonst wäre die Handlung ein blindes Produciren, ein bloſses Anschauen. Die Handlung als solche, und das Object müſsen also unterscheidbar bleiben. Nun ist aber die Handlung als solche aufgefaſst, Begriff. Daſs aber Begriff und Object unterscheidbar bleiben, ist nur dadurch möglich, daſs das Object unabhängig von dieser Handlung existirt, d. h. daſs das Object ein äuſseres ist. — Umgekehrt wird mir das Object eben deſswegen nur durch das Wollen ein äuſseres, denn das Wollen ist Wollen, nur insofern es sich auf ein von ihm Unabhängiges richtet.

Es erklärt sich auch hier schon, was in der Folge noch vollständiger erklärt wird, warum das Ich sich schlechterdings nicht erscheinen kann als ein Object der Substanz nach hervorbringend, warum vielmehr alles Hervorbringen im Wollen nur als ein Formen oder Bilden des Objects erscheint.

Durch unsern Beweis ist nun allerdings dargethan, daſs dem Ich das Wollen als solches nur durch die Richtung auf ein äuſseres Object obje-

ctiv werden kann, aber es ist noch nicht erklärt, woher denn jene Richtung selbst komme?

Es wird bey dieser Frage schon vorausgesetzt, dass die productive Anschauung fortdaure, indem ich will; oder, dass ich im Wollen selbst bestimmte Objecte vorzustellen gezwungen bin. Keine Wirklichkeit, kein Wollen. Es entstehet also durch das Wollen unmittelbar ein Gegensatz, indem ich durch dasselbe einerseits der Freyheit, also auch der Unendlichkeit bewusst, andererseits durch den Zwang vorzustellen beständig in die Endlichkeit zurückgezogen werde. Es muss also mit diesem Widerspruch eine Thätigkeit entstehen, die zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit in der Mitte schwebt. Wir nennen diese Thätigkeit indess Einbildungskraft blos der Kürze halber, und ohne dadurch etwa ohne Beweis behaupten zu wollen, das was man insgemein Einbildungskraft nennt, sey eine solche zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit schwebende, oder was dasselbe ist, eine theoretisches und practisches vermittelnde Thätigkeit, wie sich denn für dies alles in der Folge der Beweis finden wird. Jenes Vermögen also, was wir indess Einbildungskraft nennen, wird in jenem Schweben auch nothwendig etwas produciren, das selbst zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit schwebt, und was daher auch nur als ein solches aufgefasst werden kann. Producte der Art sind, was man Ideen nennt im Gegensatz gegen Begriffe, und die Ein-

bildungskraft ist ebendeswegen in jenem Schweben nicht Verstand, sondern Vernunft, und hinwiederum, was insgemein theoretische Vernunft heisst, ist nichts anders, als die Einbildungskraft im Dienste der Freyheit. Dass aber Ideen blosse Objecte der Einbildungskraft seyn, die nur in jenem Schweben zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit Bestand finden, erhellt daraus, dass sie, zum Object des Verstandes gemacht, auf jene unauflöslichen Widersprüche führen, welche Kant unter dem Namen der Antinomieen der Vernunft aufgestellt hat, deren Existenz einzig darauf beruht, dass entweder auf das Object reflectirt wird, in welchem Fall es nothwendig ein endliches ist, oder dass auf das Reflectiren selbst wieder reflectirt wird, wodurch das Object unmittelbar wieder unendlich wird. Da es nun aber offenbar ist, dass wenn, ob das Object einer Idee endlich, oder unendlich sey, blos von der freyen Richtung der Reflexion abhängt, das Object selbst an sich weder das Eine, noch das andere seyn kann, so müssen jene Ideen wohl blosse Producte der Einbildungskraft d. h. einer solchen Thätigkeit seyn, die weder Endliches noch Unendliches producirt.

Wie nun aber das Ich im Wollen den Uebergang von der Idee zum bestimmten Object auch nur in Gedanken mache, (denn wie ein solcher Uebergang objectiv möglich sey, wird noch gar nicht gefragt), ist nicht zu begreifen, wenn es nicht

abermals etwas vermittelndes giebt, was für das Handeln eben das iſt, was für das Denken bey Ideen das Symbol, oder bey Begriffen das Schema iſt. Dieſes vermittelnde iſt das Ideal.

Durch die Entgegenſetzung zwiſchen dem Ideal und dem Object entſteht dem Ich zuerſt die Entgegenſetzung zwiſchen dem Object, wie es die idealiſirende Thätigkeit verlangt, und dem Object, wie es, dem gezwungenen Denken nach, iſt; durch dieſe Entgegenſetzung aber unmittelbar der Trieb, das Object, wie es iſt, in das Object, wie es ſeyn ſollte, zu verwandeln. Wir nennen die hier entſtehende Thätigkeit einen Trieb, weil ſie einerſeits frey, und doch anderſeits unmittelbar und ohne alle Reflexion aus einem Gefühl entſpringt, welches beydes zuſammen den Begriff des Triebs vollendet. Nämlich jener Zuſtand des zwiſchen dem Ideal und Object ſchwebenden Ich's iſt ein Zuſtand des Gefühls, denn es iſt ein Zuſtand des Beſchränktſeyns für ſich ſelbſt. Aber in jedem Gefühl wird ein Widerſpruch gefühlt; und es kann überhaupt nichts gefühlt werden, als ein innerer Widerſpruch in uns ſelbſt. Durch jeden Widerſpruch nun iſt unmittelbar die Bedingung zur Thätigkeit gegeben, die Thätigkeit entſpringt, ſo wie nur ihre Bedingung gegeben iſt, ohne alle weitere Reflexion, und iſt, wenn ſie zugleich eine freye Thätigkeit iſt, was z. B. die Production nicht iſt, ebendeſswegen, und nur inſofern ein Trieb.

Die Richtung auf ein äuſseres Object äuſsert ſich alſo durch einen Trieb, und dieſer Trieb entſteht unmittelbar aus dem Widerſpruch zwiſchen dem idealiſirenden und dem anſchauenden Ich, und geht unmittelbar auf die Wiederherſtellung der aufgehobenen Identität des Ich's. Dieſer Trieb muſs ſo nothwendig Cauſalität haben, als das Selbſtbewuſstſeyn fortdauern ſoll, (denn noch immer deduciren wir alle Handlungen des Ich's als Bedingungen des Selbſtbewuſstſeyns, weil durch die objective Welt allein das Selbſtbewuſstſeyn nicht vollendet, ſondern nur bis zu dem Punct geführt iſt, an welchem es anfangen kann, von dieſem Punct aus aber nur durch freye Handlungen fortgeführt werden kann); es fragt ſich nur, wie jener Trieb Cauſalität haben könne?

Es wird hier offenbar ein Uebergang aus dem (rein) ideellen in's Objective, (zugleich ideelle und reelle) poſtulirt. Wir ſuchen erſt die negativen Bedingungen eines ſolchen Uebergangs aufzuſtellen, und werden hernach zu den poſitiven, oder zu denjenigen Bedingungen, unter welchen er wirklich ſtattfindet, übergehen.

A.

a) Durch die Freyheit öffnet ſich dem ideellen Ich unmittelbar die Unendlichkeit, ſo gewiſs, als es nur durch die objective Welt in Beſchränktheit verſetzt iſt; aber es kann die Unendlichkeit nicht ſich zum Object machen, ohne ſie zu begräntzen; hin-

wiederum kann die Unendlichkeit nicht abſolut, ſondern nur zum Behuf des Handelns begräntzt werden, ſo, daſs wenn etwa das Ideal realiſirt iſt die Idee weiter ausgedehnt werden kann, und ſo in's Unendliche. Das Ideal gilt alſo immer nur für den gegenwärtigen Moment des Handelns, die Idee ſelbſt, welche im Reflectiren auf das Handeln immer wieder unendlich wird, kann nur in einem unendlichen Progreſſus realiſirt werden. Dadurch allein, daſs die Freyheit in jedem Moment begräntzt, und doch in jedem wieder unendlich wird, ihrem Streben nach, iſt das Bewuſstſeyn der Freyheit, d. h. die Fortdauer des Selbſtbewuſstſeyns ſelbſt möglich. Denn die Freyheit iſt es, welche die Continuität des Selbſtbewuſstſeyns unterhält. Reflectire ich auf das Produciren der Zeit in meinem Handeln, ſo wird ſie mir freylich eine unterbrochene, und aus Momenten zuſammengeſetzte Gröſse. Im Handeln ſelbſt aber iſt mir die Zeit immer ſtetig; je mehr ich handle, und je weniger ich reflectire, deſto ſtetiger. Jener Trieb kann alſo keine Cauſalität haben, als in der Zeit, welches die erſte Beſtimmung jenes Ueberganges iſt. Da nun aber die Zeit objectiv nur als an einer Succeſſion von Vorſtellungen, in welcher die folgende durch die vorhergehende beſtimmt iſt, fortlaufend gedacht werden kann, ſo muſs in dieſem freyen Produciren gleichfalls eine ſolche Succeſſion ſtattfinden, nur daſs die Vorſtellungen zu einander ſich nicht wie Urſache und Wirkung, ſondern,

weil in jedem bewufsten Handeln ein Begriff des Begriffs, d. h. der Begriff eines Zwecks ist, wie Mittel und Zweck verhalten, welche beyde Begriffe sich zu denen der Ursache und Wirkung so verhalten, wie ein Begriff des Begriffs zu einfachen Begriffen überhaupt sich verhält. Es erhellt eben daraus, dafses Bedingung des Bewufstseyns der Freyheit ist, dafs ich zu der Realisirung jedes Zwecks nicht unmittelbar, sondern nur durch mehrere Zwischenglieder gelangenkann.

b) Es wurde festgesetzt, die Handlung soll nicht absolut übergehen in's Object, denn sonst wäre sie ein Anschauen, das Object soll aber immer äufseres, d. h. von meiner Handlung verschiedenes Object bleiben, wie ist dies denkbar?

Nach a) kann der Trieb nur Causalität haben in der Zeit. Das Object aber ist das der Freyheit Entgegengesetzte; nun soll es aber durch die Freyheit bestimmt werden, es ist hier also ein Widerspruch. Im Object sey eine Bestimmung = a, nun verlangt die Freyheit die entgegengesetzte Bestimmung = — a. Für die Freyheit ist dies kein Widerspruch, wohl aber für die Anschauung. Für dieselbe kann der Widerspruch nur durch das allgemein vermittelnde, die Zeit, aufgehoben werden. Könnte ich — a auffer aller Zeit hervorbringen, so wäre der Uebergang nicht vorstellbar, a und — a wären zugleich. Es soll aber im folgenden Momen-

te etwas ſeyn, was jetzt nicht iſt, nur dadurch iſt ein Bewuſstſeyn der Freyheit möglich. Nun kann aber keine Succeſſion in der Zeit wahrgenommen werden, ohne etwas beharrendes. Der Uebergang von a zu — a in meinen Vorſtellungen hebt die Identität des Bewuſstſeyns auf, die Identität muſs alſo im Uebergang wieder producirt werden. Dieſe im Uebergang producirte Identität iſt die Subſtanz, und hier iſt der Punct, an welchem dieſer Begriff, ſo wie die übrigen Categorieen der Relation, durch eine nothwendige Reflexion, auch in das gemeine Bewuſstſeyn geſetzt wird. Ich erſcheine mir im Handeln als völlig frey, alle Beſtimmungen der Dinge zu ändern: nun iſt aber das Object nichts von ſeinen Beſtimmungen Verſchiedenes, und gleichwohl denken wir uns das Object bey allem Wechſel ſeiner Beſtimmungen als daſſelbe identiſche, d. h. als Subſtanz. Die Subſtanz iſt alſo nichts, als das, was alle jene Beſtimmungen trägt, und eigentlich nur Ausdruck des beſtändigen Reflectirens auf das Werden des Objects. Da wir uns nun nothwendig einen Uebergang des Objects aus Einem Zuſtand in den entgegengeſetzten denken müſsen, wenn wir uns als wirkend auf die Objecte vorſtellen, ſo können wir uns auch nur erſcheinen als verändernd die zufälligen Beſtimmungen, nicht aber das Subſtantielle der Dinge.

c) Es wurde ſo eben behauptet: indem ich die zufälligen Beſtimmungen der Dinge verändere, müſse

eine beſtändige Reflexion auf das ſich verändernde Object mein Handeln begleiten. Aber keine Reflexion iſt ohne Widerſtand. Jene zufällige Beſtimmungen müſſen alſo nicht ohne Widerſtand veränderlich ſeyn, damit das freye Handeln mit ſtetiger Reflexion geſchehe. Es erhellt ebendaraus auch, daſs die zufälligen Beſtimmungen der Dinge dasjenige an ihnen ſind, was im Handeln mich einſchränkt, es erklärt ſich eben daraus, warum dieſe ſecundären Eigenſchaften der Dinge, (welche Ausdruck der beſtimmten Begräntztheit ſind) z. B. Härte, Weichheit u. ſ. w. für die bloſse Anſchauung gar nicht exiſtiren.

Die bis jetzt abgeleiteten negativen Bedingungen des Uebergangs aus dem Subjectiven in's Objective laſſen aber noch immer unerklärt, wie denn nun jener Uebergang wirklich geſchehe, d. h. wie, und unter welchen Bedingungen ich genöthigt ſey, einen ſolchen vorzuſtellen. Daſs ein ſolcher Uebergang überhaupt nicht geſchehen könne, ohne eine beſtändige Beziehung zwiſchen dem Ideal und dem ihm gemäſs beſtimmten Object, welche Beziehung nur durch Anſchauung möglich iſt, die aber ſelbſt nicht aus dem Ich herausgeht, ſondern nur zwiſchen zwey entgegengeſetzten Vorſtellungen des Ich's, der frey entworfenen, und der objectiven ſchwebt, — verſteht ſich von ſelbſt, und wir gehen daher ſogleich zur Hauptaufgabe dieſer Unterſuchung.

B.

Wir gehen zum Behuf dieſer Unterſuchung zurück auf die erſte Forderung. Es ſoll durch ein freyes Handeln etwas beſtimmt ſeyn in der objectiven Welt.

In der objectiven Welt iſt alles nur, inſofern es das Ich in ihr anſchaut. Etwas ändert ſich in der objectiven Welt, heiſst alſo ebenſoviel, als: es ändert ſich etwas in meiner Anſchauung, und jene Forderung iſt = der: es ſoll durch ein freyes Handeln in mir etwas in meiner äuſſeren Anſchauung beſtimmt werden.

Wie etwas aus der Freyheit übergehen könne in die objective Welt, wäre ſchlechthin unbegreiflich, wenn dieſe Welt etwas an ſich beſtehendes iſt, unbegreiflich ſelbſt vermöge einer präſtabilirten Harmonie, welche wiederum nur durch ein drittes, deſſen gemeinſchaftliche Modificationen die Intelligenz und die objective Welt ſind, alſo nur durch etwas möglich wäre, wodurch alle Freyheit im Handeln aufgehoben würde. Dadurch, daſs die Welt ſelbſt nur eine Modification des Ich's iſt, bekommt die Unterſuchung eine ganz andere Wendung. Die Frage iſt nämlich alsdann dieſe: Wie kann durch eine freye Thätigkeit etwas in mir, inſofern ich nicht frey, inſofern ich anſchauend bin, beſtimmt ſeyn? — Meine freye Thätigkeit hat Cauſalität, heiſst: ich ſchaue ſie an als

Cauſalität habend. Das Ich, welches handelt, wird von dem Ich, welches anſchaut, unterſchieden; gleichwohl ſollen beyde identiſch ſeyn in Bezug auf das Object, was durch das Handelnde in's Object geſetzt wird, ſoll auch in's Anſchauende geſetzt werden, das handelnde Ich ſoll das anſchauende beſtimmen. Denn daſs ich das bin, was jetzt handelt, weiſs ich ja nur aus der Identität deſſelben mit demjenigen, was die Handlung anſchaut, der Handlung ſich bewuſst iſt. Das Handelnde (ſo ſcheint es) weiſs nicht, es iſt nur handelnd, nur Object, das Anſchauende allein weiſs, und iſt ebendeſswegen nur Subject; wie kommt denn nun hier die Identität zu Stande, daſs im Object gerade eben das, was im Subject, und im Subject eben das, was im Object geſetzt iſt? —

Wir werden vorerſt das Allgemeine der Beantwortung dieſer Frage voranſchicken, die nähere Erläuterung der einzelnen Puncte aber nachher folgen laſſen.

Es ſoll etwas durch das frey Handelnde beſtimmt ſeyn im objectiv Anſchauenden. Was iſt denn nun das frey Handelnde? Alles freye Handeln beruht, wie wir wiſſen, auf dem doppelten Gegenſatz, zwiſchen dem ideellen Ich auf der einen, und dem zugleich ideellen und reellen auf der andern Seite. — Aber was iſt denn das Anſchauende? — Eben dieſes zugleich ideelle und reelle, was im

freyen Handeln das Objective ist. Das Freyhandelnde und das Anschauende sind also, jene ideelle, der producirenden gegenüberstehende Thätigkeit, gesetzt, verschieden, dieselbe hinweggedacht Eins. Dieſs ist nun ohne Zweifel derjenige Punct, auf welchen sich unsere Aufmerksamkeit vorzüglich richten, und in welchem der Grund jener von uns postulirten Identität zwischen dem frey thätigen, und dem objectiv anschauenden Ich gesucht werden muſs.

Wir müssen aber, wenn wir hierüber vollkommen in's Klare kommen wollen, die Erinnerung wiederholen, daſs alles, was wir bis jetzt abgeleitet haben, nur zur Erscheinung gehörte, oder nur Bedingung war, unter welcher das Ich sich selbst erscheinen sollte, also nicht gleiche Realität mit dem Ich selbst hatte. Was wir nun eben jetzt zu erklären versuchen, wie durch das Ich, insofern es handelt, etwas bestimmt seyn könne in dem Ich, insofern es weiſs, dieser ganze Gegensatz zwischen handelndem und anschauendem Ich, gehört ohne Zweifel auch nur zur Erscheinung des Ich's, nicht zum Ich selbst. Das Ich muſs sich selbst so erscheinen, als ob in seinem Anschauen, oder weil es sich dessen nicht bewuſst wird, in der Aussenwelt etwas bestimmt wäre durch sein Handeln. Dieſs vorausgesetzt wird folgende Erklärung verständlich genug seyn.

Es wurde von uns ein Gegenſatz gemacht zwiſchen dem frey handelnden und dem objectiv anſchauenden Ich. Nun findet aber dieſer Gegenſatz nicht objectiv, d. h. im Ich an ſich ſtatt, denn das Ich, was handelt, iſt ſelbſt das anſchauende, nur hier zugleich angeſchaute, objectiv, und dadurch handelnd gewordene Ich. Wäre hier nicht das Ich, welches (mit ſeiner zugleich ideellen und reellen Thätigkeit) anſchaut, zugleich das angeſchaute, ſo würde das Handeln noch immer als ein Anſchauen erſcheinen, und umgekehrt, daſs das Anſchauen als ein Handeln erſcheint, hat nur darinn ſeinen Grund, daſs das Ich hier nicht nur Anſchauendes, ſondern als Anſchauendes Angeſchautes iſt. Das Anſchauende angeſchaut iſt das Handelnde ſelbſt. Es iſt alſo an keine Vermittlung zwiſchen dem handelnden und dem äuſserlich anſchauenden, alſo auch an keine Vermittlung zwiſchen dem Freyhandelnden und der Auſsenwelt zu denken. Vielmehr wie durch ein Handeln des Ich's ein äuſsers Anſchauen beſtimmt ſeyn könne, wäre ſchlechthin unbegreiflich, wenn nicht Handeln und Anſchauen urſprünglich Eines wären. Mein Handeln, indem ich z. B. ein Object bilde, muſs zugleich ein Anſchauen, und umgekehrt mein Anſchauen muſs in dieſem Fall zugleich ein Handeln ſeyn; nur das Ich kann dieſe Identität nicht ſehen, weil das objectiv anſchauende für das Ich hier nicht Anſchauendes, ſondern Angeſchautes, weil alſo für das Ich jene Identität zwiſchen dem Han-

delnden und dem Anſchauenden aufgehoben iſt. Die Veränderung, welche durch das freye Handeln in der Aufsenwelt erfolgt, mufs ganz den Geſetzen der productiven Anſchauung gemäſs, und als ob die Freyheit gar keinen Theil daran hätte, erfolgen. Die productive Anſchauung handelt gleichſam ganz iſolirt, und producirt nach ihren eigenthümlichen Geſetzen, was jetzt eben erfolgt. Dafs dem Ich dieſes Produciren nicht als ein Anſchauen erſcheint, davon liegt der Grund allein darinn, dafs hier der Begriff, (die ideelle Thätigkeit dem Object, (der objectiven) entgegengeſetzt iſt, anſtatt dafs in der Anſchauung ſubjective und objective Thätigkeit beyde Eins ſind Aber dafs der Begriff hier dem Object voran geht, iſt wiederum nur der Erſcheinung wegen. Geht aber der Begriff nur für die Erſcheinung, nicht objectiv, oder wirklich dem Object voran; ſo gehört auch das freye Handeln als ſolches nur zur Erſcheinung, und das einzig Objective iſt das Anſchauende. — So wie man alſo ſagen kann, dafs ich, indem ich anzuſchauen glaubte, eigentlich handelnd war, ſo kann man ſagen, dafs ich hier, indem ich auf die Aufsenwelt zu handeln glaube, eigentlich anſchauend bin, und alles, was aufser dem Anſchauen im ~~Anſchauens~~ Grundriſs vorkommt, gehört eigentlich nur zur Erſcheinung des einzig objectiven, des Anſchauens, und umgekehrt, vom Handeln alles abgeſondert, was nur zur Erſcheinung gehört, bleibt nichts zurück als das Anſchauen.

Wir ſuchen nun das bisher abgeleitete, und wie wir glauben hinlänglich bewieſene Reſultat noch von andern Seiten her zu erläutern und deutlicher zu machen.

Wenn der transſcendentale Idealiſt behauptet, es gebe keinen Uebergang aus dem Objectiven in's Subjective, beyde ſeyen urſprünglich Eins, das Objective nur ein zum Object gewordenes Subjectives, ſo iſt es denn wohl eine Hauptfrage, die er zu beantworten hat: wie denn doch umgekehrt ein Uebergang aus dem Subjectiven ins Objective möglich ſey, dergleichen wir beym Handeln anzunehmen genöthigt ſind. Wenn in jedem Handeln ein von uns frey entworfener Begriff in die von uns unabhängig exiſtirende Natur übergehen ſoll, dieſe Natur aber nicht wirklich unabhängig von uns exiſtirt, wie kann dieſer Uebergang gedacht werden?

Ohne Zweifel nur dadurch, daſs wir die Welt eben erſt durch dieſes Handeln ſelbſt für uns objectiv werden laſſen. Wir handeln frey, und die Welt wird unabhängig von uns exiſtirend — dieſe beyden Sätze, müſsten ſynthetiſch vereinigt werden.

Wenn nun die Welt nichts anders iſt, als unſer Anſchauen, ſo wird uns die Welt objectiv ohne Zweifel, wenn uns unſer Anſchauen objectiv wird. Nun wird aber behauptet, unſer Anſchauen werde uns eben erſt durch das Handeln objectiv, und was

wir ein Handeln nennen, ſey nichts, als die Erſcheinung unſers Anſchauens. Dieſs vorausgeſetzt, wird unſer Satz: „was uns als ein Handeln auf die Aufsenwelt erſcheint, iſt idealiſtiſch angeſehen nichts anders, als ein fortgeſetztes Anſchauen," nicht mehr befremdend ſeyn. Z. B. alſo, wenn durch ein Handeln irgend eine Veränderung in der Aufsenwelt hervorgebracht wird, ſo iſt dieſe Veränderung an ſich betrachtet eine Anſchauung, wie jede andere. Das Anſchauen ſelbſt iſt alſo hier das Objective, das, was der Erſcheinung zu Grunde liegt; das, was davon zur Erſcheinung gehört, iſt das Handeln auf die unabhängig gedachte Sinnenwelt; objectiv iſt alſo hier kein Uebergang aus dem Subjectiven in das Objective, ſo wenig als es einen Uebergang aus dem Objectiven in das Subjective gab. Ich kann mir nur nicht als anſchauend erſcheinen, ohne ein Subjectives als in das Objective übergehend anzuſchauen.

Die ganze Unterſuchung hierüber läſst ſich zurückführen auf den allgemeinen Grundſatz des transſcendentalen Idealismus, nämlich daſs in meinem Wiſſen das Subjective nie durch das Objective beſtimmt werden könne. Im Handeln wird nothwendig ein Object als beſtimmt gedacht durch eine Cauſalität, die von mir einem Begriff gemäſs ausgeübt wird. Wie komme ich nun zu jenem nothwendigen Denken? Wenn ich auch indeſs ohne Erklärung annehme, das Object ſey unmittelbar beſtimmt durch mein Handeln, ſo, daſs es ſich zu

dieſem wie Bewirktes zu Bewirkendem verhalte, wie iſt es denn nun auch beſtimmt für mein Vorſtellen, warum bin ich genöthigt, das Object gerade auch ſo anzuſchauen, wie ich es durch mein Handeln beſtimmt hatte? Mein Handeln iſt hier das Object, denn das Handeln iſt das Entgegengeſetzte des Anſchauens oder des Wiſſens. Nun ſoll aber durch dieſes Handeln, durch dieſes Objective etwas in meinem Wiſſen, etwas in meinem Anſchauen beſtimmt ſeyn. Dieſs iſt nach dem eben angegebenen Grundſatz unmöglich. Durch das Handeln kann nicht mein Wiſſen davon beſtimmt ſeyn, ſondern umgekehrt vielmehr, jenes Handeln muſs wie alles Objective urſprünglich ſchon ein Wiſſen, ein Anſchauen ſeyn. Dieſs iſt ſo offenbar und deutlich, daſs man in nichts weiter Schwierigkeit finden kann, als etwa in der Art, wie jene Verwandlung deſſen, was objectiv ein Anſchauen iſt, in ein Handeln zum Behuf des Erſcheinens gedacht werden muſs. Die Reflexion hat ſich hierauf dreyerley zu richten,

a) auf das Objective, das Anſchauen,

b) auf das Subjective, was auch ein Anſchauen iſt, aber ein Anſchauen des Anſchauens. — Wir nennen jenes zum Unterſchied von dieſem das objective, dieſes das ideelle.

c) auf die Erſcheinung des Objectiven. Nun iſt aber bereits bewieſen, daſs jenes Objective,

das Anſchauen nicht erſcheinen kann, ohne daſs der Begriff der Anſchauung (das Ideelle) der Anſchauung ſelbſt vorangehe. Aber geht der Begriff der Anſchauung, der Anſchauung ſelbſt voran, ſo daſs dieſe durch jene beſtimmt iſt, ſo iſt das Anſchauen ein Produciren, gemäſs einem Begriff, d. h. ein freyes Handeln. Nun geht ja aber der Begriff der Anſchauung ſelbſt voran nur zum Behuf des Objectivwerdens der Anſchauung, alſo iſt auch das Handeln nur die Erſcheinung des Anſchauens, und das, was in ihm objectiv iſt, das Produciren an ſich abgeſehen von dem ihm vorangehenden Begriff.

Wir ſuchen dieſs durch ein Beyſpiel deutlicher zu machen. Irgend eine Veränderung in der Aufſenwelt erfolgt durch meine Cauſalität. Man reflectire erſt blos auf das Erfolgen dieſer Veränderung an ſich, ſo heifst: in der Aufsenwelt erfolgt etwas, ohne Zweifel ſo viel, als: ich producire es, denn es iſt in der Aufsenwelt überhaupt nichts, als vermittelſt meines Producirens. Inſofern dieſes mein Produciren ein Anſchauen iſt, und es iſt nichts anders, geht der Begriff der Veränderung der Veränderung ſelbſt nicht voran, inſofern aber dieſes Produciren ſelbſt wieder Object werden ſoll, *muſs* der Begriff vorangehen. Das *Object*, was hier erſcheinen ſoll, iſt das Produciren ſelbſt. Im Produciren ſelbſt alſo, d. h. im Object geht der Begriff der Anſchauung nicht voran, er geht nur voran für das

ideelle, für das ſich ſelſt als anſchauend anſchauende Ich, d. h. nur zum Behuf des Erſcheinens.

Es klärt ſich nun hier zugleich auf, woher uns jetzt zuerſt der Unterſchied zwiſchen Objectivem und Subjectivem, zwiſchen einem An ſich, und einer bloſsen Erſcheinung kommt, welchen wir bis jetzt noch gar nicht gemacht hatten. Der Grund iſt der, weil wir hier zuerſt etwas wahrhaft Objectives haben, nämlich das, was den Grund alles Objectiven enthält, die zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche jetzt nie wieder ſubjectiv werden kann, und vom blos ideellen Ich völlig ſich abgelöst hat. In dieſer Thätigkeit, inſofern ſie objectiv iſt, iſt ideelles und reelles gleichzeitig und Eins, inſofern ſie aber erſcheint, und im Gegenſatz gegen die blos ideelle, anſchauende, Thätigkeit, der ſie gegenüber ſteht, jetzt blos die reelle repräſentirt, geht der Begriff ihr voran, und nur inſofern iſt ſie ein Handeln.

Nach dieſen Erläuterungen könnte blos noch die Frage entſtehen, wie die Intelligenz überhaupt anſchauend ſeyn könne, nachdem wir das Produciren für ſie in der theoretiſchen Philoſophie geſchloſsen ſeyn lieſsen. Wir antworten, nur das Produciren, inſofern es ſubjectiv war, wurde geſchloſſen, die Intelligenz, inſofern ſie objectiv iſt, kann nie etwas anders ſeyn, als ſie iſt, nämlich Subject und Object zugleich, d. h. producirend, nur

dafs das Produciren jetzt unter den Schranken der ideellen, der producirenden Thätigkeit gegenüberstehenden, wird erfolgen müfsen, was wir aber bis jetzt noch nicht abgeleitet haben.

Um uns aber mit dem gemeinen Bewufstseyn in Uebereinstimmung zu setzen, so fragen wir noch, wie wir denn doch dazu kommen, jenes handelnde Objective für frey zu halten, da es abgeleitetermafsen eine ganz blinde Thätigkeit ist? Es geschieht völlig durch dieselbe Täuschung, durch welche uns auch die objective Welt objectiv wird. Denn dafs jenes Handeln selbst nur zur objectiven Welt gehöre, (also auch von gleicher Realität mit derselben sey,) folgt daraus, dafs es nur durch das Objectivwerden ein Handeln wird. Es läfst sich von diesem Punct aus sogar auf den theoretischen Idealismus ein neues Licht zurückwerfen. Wenn die objective Welt eine blofse Erscheinung ist, so ist es das Objective in unserm Handeln auch, und umgekehrt, nur wenn die Welt Realität hat, so hat sie auch das Objective im Handeln. Es ist also Eine und dieselbe Realität, welche wir in der objectiven Welt, und in unserem Handeln auf die Sinnenwelt erblicken. Dieses Zusammenbestehen, ja dieses wechselseitige Bedingtseyn des objectiven Handelns, und der Realität der Welt aufser und durch einander, ist ein dem transscendentalen Idealismus ganz eigenthümliches, und durch kein anderes System mögliches Resultat.

Inwiefern ist denn nun also das Ich handelnd in der Aufsenwelt? Es ist handelnd nur vermöge jener Identität des Seyns und Erscheinens, welche schon im Selbstbewufstseyn ausgedrückt ist. — Das Ich ist nur dadurch, dafs es sich erscheint, sein Wissen ist ein Seyn. Der Satz Ich = Ich sagt nichts anders, als Ich, der ich weifs, bin derselbe, der ich bin, mein Wissen und mein Seyn erschöpfen sich wechselseitig, das Subject des Bewufstseyns und das der Thätigkeit sind Eines. Derselben Identität zufolge ist also auch mein Wissen und das freye Handeln identisch mit dem freyen Handeln selbst, oder der Satz: ich schaue mich an als objectiv handelnd = dem Satz: ich bin objectiv handelnd.

II.

Wenn nun das als ein Handeln Erscheinende, wie wir so eben abgeleitet und bewiesen haben, an sich nur ein Anschauen ist, so folgt, dafs alles Handeln durch die Gesetze der Anschauung beständig eingeschränkt seyn mufs, dafs nichts, was nach Naturgesetzen unmöglich, als durch freyes Handeln erfolgend angeschaut werden kann, welches ein neuer Beweis jener Identität ist. Nun enthält aber ein Uebergang aus dem subjectiven in's objective, der doch wenigstens für die Erscheinung wirklich stattfindet selbst einen Widerspruch gegen Naturgesetze. Was angeschaut werden soll als wirkend auf das

Reelle, muſs ſelbſt als reell erſcheinen. Ich kann mich daher nicht anſchauen als unmittelbar wirkend auf das Object, ſondern nur als wirkend durch Vermittlung von Materie, welche ich aber, indem ich handle, als identiſch anſchauen muſs mit mir ſelbſt. Die Materie als unmittelbares Organ der freyen, nach aufsen gerichteten Thätigkeit iſt organiſcher Leib, welcher daher als freyer, und ſcheinbar willkührlicher Bewegungen fähig erſcheinen muſs. Jener Trieb, der in meinem Handeln Cauſalität hat, muſs objectiv erſcheinen als ein Naturtrieb, der auch ohne alle Freyheit wirken, und für ſich hervorbringen würde, was er durch Freyheit hervorzubringen ſcheint. Um aber dieſen Trieb anſchauen zu können als Naturtrieb, muſs ich mir objectiv erſcheinen als zu allem Handeln getrieben durch einen Zwang der Organiſation, (durch Schmerz in der allgemeinſten Bedeutung), und alles Handeln, um objectiv zu ſeyn, muſs, ſey es durch noch ſo viele Mittelglieder, zuſammenhangen mit einem phyſiſchen Zwang, welcher als Bedingung der erſcheinenden Freyheit ſelbſt nothwendig iſt.

Ferner die beabſichtigte Veränderung in der Aufsenwelt erfolgt nur unter dem beſtändigen Widerſtand der Objecte, alſo ſucceſſiv. Die Veränderung heiſse D, ſo wird dieſe bedingt ſeyn durch die Veränderung C als ihre Urſache, dieſe aber durch B u. ſ. f; dieſe ganze Reihe von Veränderungen muſs alſo vorhergehen, ehe die finale Veränderung

D erfolgen kann. Der vollſtändige Erfolg kann erſt in dem Moment eintreten, wo alle ſeine Bedingungen in der Aufsenwelt gegeben ſind, widrigenfalls exiſtirt ein Widerſpruch gegen Naturgeſetze. Etwas, wofür die Bedingungen in der Natur überhaupt nicht gegeben werden können, muſs ſchlechthin unmöglich ſeyn. Wenn nun aber die Freyheit um objectiv zu ſeyn, ganz dem Anſchauen gleich, und völlig den Geſetzen deſſelben unterworfen wird, ſo heben ja eben die Bedingungen, unter welchen die Freyheit erſcheinen kann, die Freyheit ſelbſt wieder auf; die Freyheit wird dadurch, daſs ſie in ihren Aeuſserungen ein Naturphänomen iſt, auch erklärbar nach Naturgeſetzen, und ebendadurch als Freyheit aufgehoben.

Die oben aufgeſtellte Aufgabe, wie das Wollen ſelbſt dem Ich wieder objectiv werde, und zwar als Wollen, iſt alſo durch das Bisherige nicht gelöst, denn eben dadurch, daſs es objectiv wird, hört es auf, ein Wollen zu ſeyn. Es wird alſo überhaupt keine Erſcheinung der abſoluten Freyheit (im abſoluten Willen) geben, wenn es nicht eine andere als jene blos objective giebt, welche nichts anders iſt, als Naturtrieb.

Der Grund, warum wir uns in dieſen Widerſpruch verwickelt haben, iſt kein anderer, als daſs wir bis jetzt nur auf das Objective nach auſſen gehende im Wollen reflectirt haben, welches, da es,

wie wir jetzt wiſſen, urſprünglich nur ein Anſchauen, alſo objectiv gar kein Wollen iſt, ohne alle weitere Vermittlung in die äuſſere Welt übergeht. Wenn nun aber davon die Rede iſt: wie dem Ich das ganze Wollen, (nicht nur jene objective, zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche darinn begriffen iſt, und welche nach den eben geführten Deductionenn nicht frey ſeyn kann, ſondern auch die ihr entgegengeſetzte ideelle), zum Object werde, ſo muſs eine Erſcheinung gefunden werden, in welcher dieſe beyden als entgegengeſetzte vorkommen.

Nun geht aber die Thätigkeit, welche das Objective im Wollen iſt, da ſie ſelbſt wieder eine anſchauende iſt, nothwendig auf etwas Aeuſſeres. Das Subjective im Wollen aber, oder die rein ideelle Thätigkeit hat ebenjene zugleich ideelle und reelle, welche eben darum das Objective im Wollen ſelbſt iſt, zum unmittelbaren Gegenſtand, und geht daher auf nichts Aeuſſeres, ſondern nur auf jenes im Wollen ſelbſt mitbegriffene Objective.

Die ideelle im Wollen mit begriffene Thätigkeit wird alſo dem Ich nur als die auf das Objective im Wollen an ſich gehende Thätigkeit, dieſes Objective ſelbſt aber nur als eine auf ein äuſſeres, vom Wollen verſchiedenes, gerichtete Thätigkeit objectiv werden können.

Nun ist die objective Thätigkeit im Wollen an sich, d. h. rein betrachtet, (und nur als solche ist sie der ideellen objectiv), nichts als Selbstbestimmung überhaupt. Das Object der ideellen Thätigkeit im Wollen ist daher nichts anders, als das reine Selbstbestimmen selbst, oder das Ich selbst. Die ideelle, im Wollen mitbegriffene Thätigkeit wird also dem Ich dadurch objectiv, dass sie ihm als eine nur auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete Thätigkeit objectiv wird, die objective dagegen nur dadurch, dass sie ihm als eine auf ein äusseres, und zwar blindlings, (denn nur insofern ist sie anschauend), gerichtete Thätigkeit objectiv wird.

Um also jene Erscheinung, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Object wird, zu finden, müssen wir

1) auf jene blos auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete Thätigkeit reflectiren, und fragen, wie eine solche dem Ich zum Object werden könne?

Das reine Selbstbestimmen an sich, abstrahirt von allem Zufälligen, welches erst durch die Richtung jener anschauenden, hier objectiven, Thätigkeit auf ein Aeusseres zu ihm hinzukommt, ist, wie bereits gesagt, nichts anders, als das reine Ich selbst, also das Gemeinschaftliche, worauf alle In-

telligenzen gleichsam aufgetragen sind, das einzige An sich, was alle Intelligenzen mit einander gemein haben. In jenem ursprünglichen und absoluten Willensact, den wir als Bedingung alles Bewufstseyns postulirt haben, wird also das reine Selbstbestimmen dem Ich unmittelbar zum Object, und mehr ist in diesem Act nicht enthalten. Nun ist aber schon jener ursprüngliche Willensact selbst ein absolut freyer, mithin kann noch viel weniger der Act, wodurch dem Ich wieder jener erste zum Object wird, oder vermittelst dessen es sich jener auf das reine Selbstbestimmen gerichteten Thätigkeit selbst wieder bewufst wird, theoretisch (als nothwendig) deducirt werden. Gleichwohl ist er Bedingung des fortdaurenden Bewufstseyns. Jenes Objectwerden der ideellen Thätigkeit kann also nur durch eine Forderung erklärt werden. Die ideelle nur auf das reine Selbstbestimmen gerichtete Thätigkeit mufs dem Ich durch eine Forderung zum Object werden, welche Forderung nun keine andere, als die seyn kann; das Ich soll nichts anders wollen, als das reine Selbstbestimmen selbst, denn durch diese Forderung wird ihm jene reine, blos auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete, Thätigkeit als Object vorgehalten. Diese Forderung selbst aber ist nichts anders, als der categorische Imperativ, oder das Sittengesetz, welches Kant so ausdrückt: du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Aber was alle Intelligenzen wollen können, ist nur das reine Selbstbestimmen selbst,

die reine Gesetzmäfsigkeit. Durch das Sittengesetz wird also das reine Selbstbestimmen, das rein Objective in allem Wollen, insofern es blos objectiv, nicht selbst wieder anschauend, d. h. auf ein Aeufseres (empirisches) sich richtend ist, dem Ich zum Object. Nur insofern auch ist vom Sittengesetz die Rede in der Transscendental-Philosophie, denn auch das Sittengesetz wird nur deducirt als Bedingung des Selbstbewufstseyns. Dieses Gesetz wendet sich ursprünglich nicht an mich, insofern ich diese bestimmte Intelligenz bin, es schlägt vielmehr alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet sie völlig, sondern es wendet sich vielmehr an mich, als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objective in mir, das Ewige unmittelbar zum Object hat, nicht aber an dieses Objective selbst, insofern es auf ein vom Ich verschiedenes und unabhängiges Zufälliges gerichtet ist, und ist ebendarum allein auch die Bedingung, unter welcher die Intelligenz sich ihres Bewufstseyns bewufst wird.

2) Die Reflexion mufs jetzt auf die objective, auf ein Aeufseres, aufser dem Umkreis des Wollens selbst liegendes, gerichtete Thätigkeit sich wenden, und fragen, wie diese dem Ich zum Object werde?

Allein diese Frage ist in dem Vorhergehenden grofsentheils schon beantwortet, und wir können

hier alſo nur die Antwort von einer neuen Seite darzuſtellen verſuchen.

Die objective, auf etwas vom Wollen verſchiedenes, und auſſer ihm vorhandenes gerichtete Thätigkeit ſoll im Bewuſstſeyn entgegengeſetzt werden jener ideellen, eben auf dieſe objective, blos als ſolche, und inſofern ſie ein reines Selbſtbeſtimmen iſt, gerichtete Thätigkeit.

Nun konnte aber jene ideelle Thätigkeit dem Ich zum Object werden nur durch eine Forderung. Soll alſo der Gegenſatz vollkommen ſeyn, ſo muſs die objective Thätigkeit von ſelbſt, d. h. ohne Fordrung objectiv werden, und daſs ſie objectiv werde, muſs vorausgeſetzt werden. Das, wodurch ſie dem Ich als auf ein äuſſeres gerichtete Thätigkeit, zu dem ſie ſich ebenſo verhält, wie ſich zu ihr die ideelle verhält, objectiv wird, muſs alſo etwas neceſſitirtes, und da es doch nur eine Thätigkeit ſeyn kann, ein bloſser Naturtrieb ſeyn, wie wir es im vorhergehenden (I) abgeleitet haben; ein Naturtrieb, der gleich der productiven Anſchauung völlig blindlings wirkt, und an ſich gar kein Wollen iſt, ſondern nur durch den Gegenſatz gegen das reine blos auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Wollen zum Wollen wird. Dieſer Trieb, da ich durch denſelben meiner blos als Individuums bewuſst werde, iſt der, welcher in der Moral der eigennützige genannt

wird, ſein Object das, was man im weitſten Sinn Glückſeligkeit nennt.

Es exiſtirt kein Gebot, kein Imperativ der Glückſeligkeit. Es iſt widerſinniſch, einen ſolchen zu denken, denn was von ſelbſt, d. h. nach einem Naturgeſetz geſchieht, braucht nicht geboten zu werden. Jener Glückſeligkeitstrieb, (ſo nennen wir ihn der Kürze halber, die weitere Entwicklung dieſes Begriffs gehört in die Moral), iſt nichts anders, als die dem Ich wieder objectiv gewordene objective, auf ein vom Wollen unabhängiges gehende Thätigkeit, ein Trieb, der alſo ſo nothwendig iſt, als das Bewuſstſeyn der Freyheit ſelbſt.

Die Thätigkeit ſonach, deren unmittelbares Object das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt iſt, kann nicht zum Bewuſstſeyn gelangen, als im Gegenſatz gegen eine Thätigkeit, deren Object ein äuſseres iſt, auf welches ſie ganz blindlings ſich richtet. Es iſt alſo ſo nothwendig, als es ein Bewuſstſeyn des Wollens giebt, ein Gegenſatz zwiſchen dem, was die ſich durch das Sittengeſetz zum Object werdende nur auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Thätigkeit, und dem, was der Naturtrieb verlangt. Dieſe Entgegenſetzung muſs reell, d. h. beyde Handlungen, die durch den ſich ſelbſt zum Object gewordenen reinen Willen gebotene, und die durch den Naturtrieb verlangte, müſſen im Bewuſstſeyn als gleich möglich vorkommen. Es müſste alſo

nach Naturgeſetzen keine Handlung erfolgen, denn beyde heben ſich auf. Erfolgt alſo eine Handlung, und es erfolgt eine ſo gewiſs, als das Bewuſstſeyn fortdauert, ſo kann dieſe nicht nach Naturgeſetzen, d. h. nothwendig, alſo nur durch freye Selbſtbeſtimmung erfolgt ſeyn, d. h. durch eine Thätigkeit des Ich's, welche, indem ſie zwiſchen der bis jetzt ſogenannten ſubjectiven und objectiven in der Mitte ſchwebt, und dieſe durch jene, oder jene durch dieſe beſtimmt, ohne ſelbſt wieder beſtimmt zu ſeyn, die Bedingungen hervorbringt, unter welchen, ſobald ſie gegeben ſind, das Handeln, welches immer nur das Beſtimmte iſt, völlig blindlings und gleichſam von ſelbſt erfolgt.

Jener Gegenſatz gleich möglicher Handlungen im Bewuſstſeyn iſt alſo die Bedingung, unter welcher allein der abſolute Willensact dem Ich ſelbſt wieder zum Object werden kann. Nun iſt aber jener Gegenſatz eben das, was den abſoluten Willen zur Willkühr macht, alſo iſt die Willkühr die von uns geſuchte Erſcheinung des abſoluten Willens, nicht das urſprüngliche Wollen ſelbſt, ſondern der zum Object gewordene abſolute Freyheitsact, mit welchem alles Bewuſstſeyn beginnt.

Daſs es eine Freyheit des Willens giebt, davon läſst ſich das gemeine Bewuſstſeyn nur durch die Willkühr überzeugen, d. h. dadurch, daſs wir

in jedem Wollen uns einer Wahl zwiſchen Entgegengeſetzten bewuſst werden. Nun wird aber behauptet, die Willkühr ſey nicht der abſolute Wille ſelbſt, denn dieſer iſt, wie im vorhergehenden bewieſen, nur auf das reine Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtet, ſondern die Erſcheinung des abſoluten Willens. Wenn alſo Freyheit = Willkühr iſt, ſo iſt auch die Freyheit nicht der abſolute Wille ſelbſt, ſondern nur die Erſcheinung deſſelben. Vom Willen abſolut gedacht kann man alſo nicht ſagen, weder daſs er frey, noch daſs er nicht frey ſey, denn das Abſolute kann nicht als handelnd nach einem Geſetze gedacht werden, das ihm nicht durch die innere Nothwendigkeit ſeiner Natur ſchon vorgeſchrieben wäre. Da das Ich im abſoluten Willensact nur das Selbſtbeſtimmen als ſolches zum Object hat, ſo iſt für den Willen abſolut gedacht keine Abweichung von demſelben möglich, er iſt alſo, wenn er frey genannt werden kann, abſolut frey, denn was für den erſcheinenden Willen Gebot iſt, iſt für jenen ein Geſetz, das aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur hervorgeht. Soll aber das Abſolute ſich ſelbſt erſcheinen, ſo muſs es ſich ſeinem Objectiven nach von etwas anderem, von etwas fremdartigem abhängig erſcheinen. Aber dieſe Abhängigkeit gehört doch nicht zum Abſoluten ſelbſt, ſondern blos zu ſeiner Erſcheinung. Dieſes Fremdartige, wovon der abſolute Wille zum Behuf der Erſcheinung abhängig iſt, iſt der Naturtrieb im Gegenſatz gegen welchen allein ſich das Geſetz des

reinen Willens in einen Imperativ verwandelt. Der Wille abſolut betrachtet aber hat urſprünglich nichts anders zum Object, als das reine Selbſtbeſtimmen d. h. ſich ſelbſt. Es kann alſo auch kein Sollen, kein Geſetz für ihn geben, was forderte, daſs er ſich ſelbſt Object ſey. Alſo iſt das Sittengeſetz, und die Freyheit, inſofern ſie in Willkühr beſteht, ſelbſt nur Bedingung der Erſcheinung jenes abſoluten Willens, der alles Bewuſstſeyn conſtituirt, und inſofern auch Bedingung des ſich ſelbſt Object werdenden Bewuſstſeyns.

Wir haben nun durch dieſes Reſultat, ohne es eigentlich zu beabſichtigen zugleich jenes merkwürdige Problem, das, weit entfernt aufgelöst zu werden, bisher kaum gehörig verſtanden worden iſt, ich meine das der transſcendentalen Freyheit, aufgelöst. Es iſt in dieſem Problem nicht darüber die Frage, ob das Ich abſolut ſey, ſondern davon, ob es, inſofern es nicht abſolut, inſofern es empiriſch iſt, frey ſey. Nun zeigt ſich aber eben durch unſere Auflöſung, daſs der Wille gerade nur inſofern, als er empiriſch iſt, oder erſcheint, frey, im transſcendentalen Sinne genannt werden könne. Denn der Wille, inſofern er abſolut iſt, iſt ſelbſt über die Freyheit erhaben, und weit entfernt, irgend einem Geſetz unterworfen zu ſeyn, vielmehr die Quelle alles Geſetzes. Inſofern aber der abſolute Wille erſcheint, kann er, um als abſoluter zu erſcheinen, nur durch die Will-

kühr erſcheinen. Dieſes Phänomen, die Willkühr, kann daher nicht weiter objectiv erklärt werden, denn es iſt nichts Objectives, was an ſich Realität hätte, ſondern das Abſolut-Subjective, die Anſchauung des abſoluten Willens ſelbſt, wodurch dieſer in's Unendliche fort ſich ſelbſt Object wird. Aber eben dieſe Erſcheinung des abſoluten Willens erſt iſt die eigentliche Freyheit, oder das, was insgemein unter Freyheit verſtanden wird. Da nun das Ich im freyen Handeln in's Unendliche fort ſich ſelbſt als abſoluten Willen anſchaut, und in der höchſten Potenz ſelbſt nichts anders, als dieſe Anſchauung des abſoluten Willens iſt, ſo iſt auch jene Erſcheinung der Willkühr ſo gewiſs und unzweifelhaft als das Ich ſelbſt. — Umgekehrt auch, das Phänomen der Willkühr läſst ſich nur denken als ein abſoluter Wille, der aber unter den Schranken der Endlichkeit erſcheint, und iſt daher eine immer wiederkehrende Offenbarung des abſoluten Willens in uns. Es iſt aber wohl zu denken, daſs wenn man von dem Phänomen der Willkühr aus rückwärts auf das ihm zu Grunde liegende hätte ſchlieſsen wollen, man wohl ſchwerlich jemals die rechte Erklärung deſſelben getroffen hätte, obgleich Kant in ſeiner Rechtslehre wenigſtens den Gegenſatz zwiſchen dem abſoluten Willen und der Willkühr, wenn ſchon nicht das wahre Verhältniſs der letztern zum erſtern angedeutet hat, welches denn ein neuer Beweis von der Vorzüglichkeit der Methode iſt, welche kein Phänomen als gegeben vor-

ausſetzt, ſondern jedes, als ob es völlig unbekannt wäre, erſt aus ſeinen Gründen kennen lernt.

Es löſen ſich nun aber eben damit auch alle die Zweifel, welche gegen die im vorhergehenden ausgeführte Behauptung, daſs das objective, als handelnd erſcheinende, Ich an ſich nur anſchauend ſey, etwa von der allgemeinen Vorausſetzung der Willens-Freyheit hergenommen werden konnten. Denn es iſt nicht jenes blos Objective, und im Handeln, wie im Anſchauen ganz mechaniſch ſich verhaltende Ich, das in allem freyen Handeln das Beſtimmte iſt, welchem man das Prädicat der Freyheit zuſchreibt, ſondern es iſt das zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven des Wollens ſchwebende, eins durch das andere Beſtimmende, oder das ſich ſelbſt Beſtimmende in der zweyten Potenz, welchem allein die Freyheit zugeſchrieben wird, und zugeſchrieben werden kann, indeſs das Objective, welches in Bezug auf die Freyheit nur das Beſtimmte iſt, an und für ſich oder abgeſehen vom Beſtimmenden, noch immer iſt, was es vorher war, nämlich ein blöſses Anſchauen. Reflectire ich alſo blos auf die objective Thätigkeit als ſolche, ſo iſt im Ich bloſse Naturnothwendigkeit; reflectire ich blos auf die ſubjective, ſo iſt in ihm nur ein abſolutes Wollen, welches ſeiner Natur nach kein anderes Object hat, als das Selbſtbeſtimmen an ſich; reflectire ich endlich auf die über beyde gehobene zugleich die ſubjective und

objective bestimmende Thätigkeit, so ist im Ich Willkühr, und mit derselben Freyheit des Willens. Aus diesen verschiedenen Richtungen der Reflexion entstehen die verschiedenen Systeme über die Freyheit, deren Eines die Freyheit schlechthin läugnet, das andere sie blos in die reine Vernunft, d. h. in jene ideelle, unmittelbar auf das Selbstbestimmen gehende Thätigkeit setzt, (durch welche Annahme man genöthigt wird, bey allen der Vernunft zuwider bestimmten Handlungen ein blosses grundloses Quiesciren derselben anzunehmen, wodurch aber eben alle Freyheit des Willens aufgehoben wird,) das dritte aber eine über die beyden, ideelle und objective hinausgehende Thätigkeit als diejenige, welcher allein Freyheit zu kommen kann, deducirt.

Für dieses schlechthin bestimmende Ich giebt es nun auch keine Prädetermination, sondern blos für das anschauende, objective. Dass aber für das letztere alles Handeln, insofern es ein in die Aussenwelt übergehendes ist, prädeterminirt ist, kann dem Ich, welches über alle Erscheinung erhaben das absolut Bestimmende ist, so wenig Eintrag thun, als dass in der Natur alles prädeterminirt ist, da jenes Objective in Bezug auf das Freye ein blos Erscheinendes ist, das an sich keine Realität hat, und gleich der Natur nur die äussere Grundlage seines Handelns ist. Denn davon, dass eine Handlung für die Erscheinung, oder für die blos anschauende

Thätigkeit prädeterminirt ist, kann ich nicht zurückschliefsen, dafs sie es auch für die freye sey, da beyde von ganz ungleicher Dignität sind, so dafs das blos Erscheinende zwar von dem Bestimmenden Nichterscheinenden, ebenso aber auch umgekehrt das Bestimmende von dem Erscheinenden völlig unabhängig ist, und jedes für sich, jenes aus freyer Willkühr, dieses aber, weil es einmal so bestimmt ist, also ganz nach seinen eigenthümlichen Gesetzen handelt und fortwirkt, welche wechselseitige Unabhängigkeit beyder von einander, obgleich sie übereinstimmen, nun aber einzig durch prästabilirte Harmonie möglich ist. Hier ist also der Punct, wo die von uns früher schon abgeleitete vorher bestimmte Harmonie zwischen dem frey Bestimmenden und dem Anschauenden zuerst eintritt, indem jenes von diesem, und dieses von jenem so getrennt ist, dafs gar kein wechselseitiger Einfluss beyder auf einander möglich wäre, wenn nicht durch etwas aufser beyden Liegendes eine Uebereinstimmung zwischen beyden gestiftet wäre. Was aber dieses dritte sey, wissen wir bis jetzt schlechthin nicht zu erklären, und müfsen, zufrieden diesen Punct, den höchsten der ganzen Untersuchung vorerst nur angedeutet, und aufgezeigt zu haben, seine weitere Aufklärung von den fernern Nachforschungen erwarten.

Wir bemerken nur noch, dafs wenn es auch für das frey Bestimmende eine Prädetermination

giebt, dergleichen wir allerdings im vorhergehenden behauptet haben, inſofern wir eine urſprüngliche Negation der Freyheit, als zur Individualität und mittelbar zur Wechſelwirkung zwiſchen Intelligenzen nothwendig gefordert haben, dieſe Prädetermination doch ſelbſt wieder nur durch Einen urſprünglichen Act der Freyheit denkbar iſt, der freylich nicht zum Bewuſstſeyn kommt, und wegen deſſen wir unſere Leſer auf Kant's Unterſuchungen über das urſprüngliche Böſe verweiſen müſsen.

Wenn wir nun den ganzen Gang der bisherigen Unterſuchung nochmals überſehen, ſo haben wir zuerſt die Vorausſetzung des gemeinen Bewuſstſeyns zu erklären geſucht, welches, auf der niedrigſten Stufe der Abſtraction ſtehend, das Object, auf welches gewirkt wird, von dem Wirkenden, oder Handelnden ſelbſt unterſcheidet, wodurch alſo die Frage entſtand, wie das Object durch das darauf Handelnde beſtimmt werden könne? Wir antworteten: das Object, auf welches gehandelt wird, und das Handeln ſelbſt iſt Eines, nämlich beydes nur ein Anſchauen. Dadurch gewannen wir, daſs wir im Wollen nur Ein Beſtimmtes hatten, nämlich das Anſchauende, welches zugleich das Handelnde iſt. Dieſes Handelnde Objective und die Auſsenwelt exiſtirten alſo urſprünglich nicht unabhängig von einander, und was in das Eine geſetzt war, war

ebendadurch auch in das andere gesetzt. Nun stand aber diesem blos Objectiven im Bewufstseyn ein Subjectives gegenüber, was dem Ich durch die absolute Forderung zum Object wird, indefs ihm jenes blos Objective durch eine vom Ich völlig unabhängige Richtung nach aufsen zum Object wurde. Es war also kein Handeln, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Object wurde, ohne ein Selbstbestimmendes, welches, über die subjective, wie über die objective Thätigkeit erhaben, uns zuerst auf die Frage treiben konnte, wie nun durch dieses schlechthin bestimmende über alles Objective hinausgehende dennoch das Objective, oder Anschauende bestimmt seyn könne?

Zusätze.

Ehe wir uns aber der Beantwortung dieser Frage überlassen können, stellt sich uns eine andere in den Weg, nämlich: da jene nach aufsen gehende Thätigkeit, (der Trieb), wie nun auch das Ich sich selbst bestimme, ob das Objective in sich durch das Subjective, oder das Subjective durch das Objective, auf jeden Fall das einzige Vehikel ist, durch welches von dem Ich aus etwas in die Aufsenwelt gelangen kann, so kann auch durch die Selbstbestimmung jener Trieb nicht aufgehoben werden. Es fragt sich also, in welches Verhältnifs durch das Sittengesetz der nach aufsen gehende Trieb zu der ideellen, blos auf das reine Selbstbestimmen gerichteten, Thätigkeit gesetzt sey?

Wir können von der Beantwortung dieſer Frage nur die Hauptpuncte angeben, da ſie hier eigentlich nur als Mittelglied der Unterſuchung vorkommt. — Allerdings kann der reine Wille dem Ich nicht zum Object werden, ohne zugleich ein äuſseres Object zu haben. Nun hat ja aber, wie ſo eben abgeleitet worden, dieſes äuſsere Object keine Realität an ſich, ſondern es iſt bloſses Medium des Erſcheinens für den reinen Willen, und es ſoll nichts anders ſeyn, als der Ausdruck deſſelben für die Auſsenwelt. Der reine Wille kann alſo nicht ſich ſelbſt Object werden, ohne die Auſsenwelt mit ſich ſelbſt zu identificiren. Nun wird aber im Begriff der Glückſeligkeit, wenn er genau analyſirt wird, nichts anders gedacht, als eben die Identität des vom Wollen unabhängigen mit dem Wollen ſelbſt. Alſo ſoll Glückſeligkeit, das Object des Naturtriebs, nur die Erſcheinung des reinen Willens, d. h. ein und daſſelbe Object ſeyn mit dem reinen Willen ſelbſt. Beyde ſollen ſchlechthin Eins ſeyn, ſo daſs kein ſynthetiſches Verhältniſs zwiſchen beyden, etwa wie zwiſchen Bedingendem und Bedingtem, möglich iſt, aber auch, daſs beyde unabhängig von einander gar nicht exiſtiren können. Wird unter Glückſeligkeit etwas verſtanden, was auch unabhängig von dem reinen Willen möglich iſt, ſo ſoll es ſchlechthin keine geben. Iſt aber Glückſeligkeit nur die Identität der Auſsenwelt mit dem reinen Willen, ſo ſind beyde Ein und daſſelbe Object, nur von verſchiedenen Seiten angeſehen.

Ebenſowenig aber, als Glückſeligkeit etwas von dem reinen Willen unabhängiges ſeyn kann, ebenſowenig läſst ſich denken, daſs ein endliches Weſen einer blos formalen Sittlichkeit nachſtrebe, da ihm die Sittlichkeit ſelbſt nur durch die Aufsenwelt objectiv werden kann. Das unmittelbare Object alles Strebens iſt nicht der reine Wille, ebenſowenig Glückſeligkeit, ſondern das äufsere Object als Ausdruck des reinen Willens. Dieſes ſchlechthin Identiſche, der in der Aufsenwelt herrſchende reine Wille, iſt das einzige, und höchſte Gut.

Obgleich nun die Natur gegen das Handeln nicht abſolut paſſiv ſich verhält, ſo kann ſie doch der Ausführung des höchſten Zwecks keinen abſoluten Widerſtand entgegenſetzen. Die Natur kann nicht handeln im eigentlichen Sinn des Worts. Aber Vernunftweſen können handeln, und eine Wechſelwirkung zwiſchen ſolchen durch das Medium der objectiven Welt iſt ſogar Bedingung der Freyheit. Ob nun alle Vernunftweſen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freyen Handelns aller übrigen einſchränken, oder nicht, dieſs hängt von einem abſoluten Zufall, der Willkühr, ab. So kann es nicht ſeyn. Das Heiligſte darf nicht dem Zufall anvertraut ſeyn. Es muſs durch den Zwang eines unverbrüchlichen Geſetzes unmöglich gemacht ſeyn, daſs in der Wechſelwirkung aller die Freyheit des Individuums aufgehoben werde. Dieſer Zwang kann ſich nun freylich nicht unmittelbar

gegen die Freyheit richten, da kein Vernunftwesen gezwungen, sondern nur bestimmt werden kann, sich selbst zu zwingen; auch wird dieser Zwang nicht gegen den reinen Willen, der kein anderes Object hat, als das allen Vernunftwesen Gemeinschaftliche, das Selbstbestimmen an sich, sondern nur gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb gerichtet seyn können. Gegen diesen Trieb aber kann nichts, als Zwangsmittel, oder als Waffe gebraucht werden ausser ihm selbst. Die Aussenwelt müsste gleichsam so organisirt werden, dass sie diesen Trieb, indem er über seine Gräntze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt, und ihm etwas entgegensetzt, was das freye Wesen zwar insofern es Vernunftwesen ist, nicht aber als Naturwesen wollen kann, wodurch das Handelnde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, und wenigstens aufmerksam gemacht wird, dass es in sich selbst entzweyt ist.

Die objective Welt an und für sich kann den Grund eines solchen Widerspruchs nicht in sich enthalten, da sie sich gegen das Wirken freyer Wesen als solcher völlig indifferent verhält; der Grund jenes Widerspruchs gegen den eigennützigen Trieb kann also nur von Vernunftwesen in sie gelegt seyn.

Es muss eine zweyte, und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher

ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freyheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Nothwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muss in dieser zweyten Natur auf den Eingriff in fremde Freyheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweyte Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechts-Verfassung, welche daher als Bedingung des fortdaurenden Bewusstseyns deducirt ist.

Es erhellt aus dieser Deduction von selbst, dass die Rechtslehre nicht etwa ein Theil der Moral, oder überhaupt eine practische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft ist, welche für die Freyheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freye Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können, ein Mechanismus, der nun ohne Zweifel selbst nur durch Freyheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts thut. Denn unfühlend ist die Natur, sagt der Dichter, und, Gott lässt seine Sonne scheinen über Gerechte und Ungerechte, das Evangelium. Ebendaraus aber, dass die rechtliche Verfassung nur das Supplement der sichtbaren Natur seyn soll, folgt, dass die rechtliche

Ordnung nicht eine moraliſche iſt, ſondern eine bloſse Naturordnug, über welche die Freyheit ſo wenig vermögen darf, als über die der ſinnlichen Natur. Es iſt daher kein Wunder, daſs alle Verſuche, ſie in eine moraliſche umzuwandeln, ſich durch ihre eigene Verkehrtheit, und den Despotismus in der furchtbarſten Geſtalt, die unmittelbare Folge davon, in ihrer Verwerflichkeit darſtellen. Denn obgleich die rechtliche Verfaſſung der Materie nach daſſelbe ausübt, was wir eigentlich von einer Vorſehung erwarten, und überhaupt die beſte Theodicee iſt, welche der Menſch führen kann, ſo übt ſie doch nicht der Form nach daſſelbe, oder ſie übt es nicht als Vorſehung, d. h. mit Ueberlegung und Vorbedacht aus. Sie iſt anzuſehen, wie eine Maſchine, die auf gewiſſe Fälle zum voraus eingerichtet iſt, und von ſelbſt, d. h. völlig blindlings wirkt, ſobald dieſe Fälle gegeben ſind; und obwohl dieſe Maſchine von Menſchenhänden gebaut und eingerichtet iſt, muſs ſie doch, ſobald der Künſtler ſeine Hand davon abzieht, gleich der ſichtbaren Natur ihren eignen Geſetzen gemäſs, und unabhängig, als ob ſie durch ſich ſelbſt exiſtirte, fortwirken. Wenn daher die Rechts-Verfaſſung in dem Verhältniſs, als ſie der Natur ſich annähert, ehrwürdiger wird, ſo iſt der Anblick einer Verfaſſung, in welcher nicht das Geſetz, ſondern der Wille des Richters, und ein Despotismus herrſcht, der das Recht, als eine Vorſehung, die in das Innere ſieht, unter beſtändigen Eingriffen in den Naturgang des

Rechts ausübt, der unwürdigſte und empörendſte, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann.

Wenn nun aber die rechtliche Verfaſſung nothwendige Bedingung der in der Auſſenwelt beſtehenden Freyheit iſt, ſo iſt es ohne Zweifel ein wichtiges Problem, wie eine ſolche auch nur als entſtehend gedacht werden kann, da der Wille des Individuums hiezu ſchlechterdings nichts vermag, und als nothwendiges Supplement etwas von ihm Unabhängiges, nämlich den Willen aller andern vorausſetzt.

Es iſt zu erwarten, daſs ſchon das erſte Entſtehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, ſondern einem Naturzwang überlaſſen war, der durch die allgemein ausgeübte Gewaltthätigkeit herbeygeführt, die Menſchen getrieben hat, eine ſolche Ordnung, ohne daſs ſie es ſelbſt wuſsten, und ſo, daſs ſie von den erſten Wirkungen einer ſolchen unverſehens getroffen wurden, entſtehen zu laſſen. Nun iſt aber ferner leicht einzuſehen, daſs eine Ordnung, welche die Noth geſtiftet hat, kein Beſtehen in ſich haben könne, theils weil das, was aus Noth errichtet wird, auch nur für das nächſte Bedürfniſs eingerichtet iſt, theils weil der Mechanismus einer Verfaſſung ſeinen Zwang gegen freye Weſen richtet, die ſich nur ſo lange zwingen laſſen, als ſie ihren Vortheil dabey finden, und welche

unter einem gemeinſchaftlichen Mechanismus zu vereinigen, weil es in Sachen der Freyheit kein a priori giebt, zu den Problemen gehört, welche nur durch unendlich viele Verſuche aufgelöst werden können, beſonders da der Mechanismus, wodurch die Verfaſſung ſelbſt wieder in Gang geſetzt wird, das Mittelglied zwiſchen der Idee der Verfaſſung, und der wirklichen Ausführung, von der Verfaſſung ſelbſt ganz verſchieden iſt, und nach der Verſchiedenheit des Grads der Cultur, des Characters der Nation u. ſ. w. ganz verſchiedene Modificationen erleiden muſs. Es läſst ſich alſo erwarten, daſs vorerſt blos temporäre Verfaſſungen entſtehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in ſich tragen, und weil ſie urſprünglich nicht durch Vernunft, ſondern durch den Zwang der Umſtände geſtiftet ſind, früher oder ſpäter ſich auflöſen werden, da es natürlich iſt, daſs ein Volk unter dem Drang der Umſtände manche Rechte erſt aufgiebt, die es nicht auf ewig veräuſsern kann, und die es früher oder ſpäter zurückfodert, wo denn der Umſturz der Verfaſſung unvermeidlich, und um ſo gewiſſer iſt, je vollkommener ſie in formeller Rückſicht ſeyn mag, weil, wenn dieſs der Fall iſt, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiſs nicht freywillig zurückgiebt, welches ſchon eine innere Schwäche der Verfaſſung beweiſen würde.

Wenn denn nun aber auch, auf welche Art es geſchehe, endlich eine wirklich rechtliche, nicht

blos auf Unterdrückung, was zum Anfang nothwendig ist, gegründete Verfassung zu Stande kommt, so zeigt doch Erfahrung nicht nur, welche freylich in's Unendliche nie hinreichend wird, einen allgemeinen Satz zu beweisen, sondern kräftige Schlüsse beweisen, dafs selbst das Bestehen einer solchen Verfassung, welche für den einzelnen Staat die möglich vollkommenste ist, vom offenbarsten Zufall abhängig gemacht ist.

Wenn nach dem Vorbild der Natur, welche nichts Selbstständiges, oder kein in sich bestehendes System aufstellt, was nicht auf drey von einander unabhängigen Kräften gegründet ist, die Rechtlichkeit der Verfassung in die Trennung der drey Grundgewalten des Staats als von einander unabhängiger gesetzt wird, so beweisen eben die Einwürfe, die gegen diese Trennung, obgleich, dafs sie zu einer rechtlichen Verfassung nothwendig ist, nicht geläugnet werden kann, mit Recht gemacht werden, eine Unvollkommenheit dieser Verfassung, die doch nicht in ihr selbst liegen kann, sondern auffer ihr gesucht werden mufs. Da die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Uebergewicht der executiven Gewalt über die andern, besonders die legislative, die retardirende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Ganzen nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberfläch-

lich ausgedachten Sicherungsmittel, ſondern allein auf dem guten Willen derjenigen beruhen, welche die höchſte Gewalt in Händen haben. Nun darf aber nichts, was zum Schutz und Schirm des Rechts gehört, vom Zufall abhangen. Daſs aber das Beſtehen einer ſolchen Verfaſſung vom guten Willen unabhängig gemacht werde, wäre wiederum nur durch einen Zwang möglich, deſſen Grund aber offenbar nicht in der Verfaſſung ſelbſt liegen kann, weil dazu eine vierte Gewalt nothwendig wäre, der man entweder die Macht in die Hände giebt, in welchem Fall ſie die executive Gewalt ſelbſt iſt, oder die man machtlos läſst, in welchem Fall ihre Wirkung vom bloſsen Zufall abhängig, und im beſten Fall, wenn nämlich das Volk ſich auf ihre Seite ſchlägt, die Inſurrection unvermeidlich iſt, welche in einer guten Verfaſſung ſo unmöglich ſeyn muſs, als in einer Maſchine.

Es iſt alſo an kein ſicheres Beſtehen auch nur einer einzelnen, wenn ſchon der Idee nach vollkommenen Staatsverfaſſung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organiſation, eine Föderation aller Staaten, die ſich wechſelſeitig unter einander ihre Verfaſſung garantiren, welche allgemeine wechſelſeitige Garantie aber wiederum nicht möglich iſt, ehe erſtens die Grundſätze der wahren Rechtsverfaſſung allgemein verbreitet ſind, ſo, daſs alle einzelne Staaten nur Ein Intereſſe haben, die Verfaſſung aller zu erhalten,

und ehe zweytens diese Staaten sich ebenso wieder Einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem sie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben; so, dass die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller cultivirten Nationen, existirt, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebot steht.

Wie nun eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturstand, in welchem sie bis dahin gegen einander standen, heraustreten, durch Freyheit zu realisiren sey, welche eben in dem wechselseitigen Verhältniss der Staaten ihr verwegenstes und uneingeschränktestes Spiel treibt, diess ist schlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freyheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrscht, welche zu der Freyheit objectiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre.

Und so sehen wir uns durch den Verlauf des Räsonnements auf die oben aufgeworfene Frage nach dem Grund der Identität zwischen der Freyheit, insofern sie in Willkühr sich äussert, auf der

Einen, und dem Objectiven oder Gesetzmäfsigen auf der andern Seite, zurückgetrieben, welche Frage von jetzt an eine weit höhere Bedeutung bekommt, und in der gröfsten Allgemeinheit beantwortet werden mufs.

III.

Das Entstehen der allgemeinen Rechtsverfassung darf nicht dem blofsen Zufall überlassen seyn, und gleichwohl ist eine solche nur von dem freyen Spiel der Kräfte, das wir in der Geschichte wahrnehmen, zu erwarten. Es entsteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geschichte verdienen könne, und ob nicht im blofsen Begriff der Geschichte schon auch der Begriff einer Nothwendigkeit liege, welcher selbst die Willkühr zu dienen gezwungen ist.

Es kommt hier vor allem darauf an, dafs wir uns des Begriffs der Geschichte versichern. —

Nicht alles, was geschieht, ist darum ein Object der Geschichte, Naturbegebenheiten z. B. verdanken den historischen Charakter, wenn sie ihn erlangen, blos dem Einfluss, den sie auf menschliche Handlungen gehabt haben; noch viel weniger aber wird als historisches Object angesehen, was nach einer erkannten Regel geschieht, periodisch

widerkehrt, oder überhaupt ein Erfolg, der ſich a priori berechnen läſst. Wenn man von einer Naturgeſchichte im eigentlichen Sinn des Worts ſprechen wollte, ſo muſste man ſich die Natur vorſtellen, als ob ſie, in ihren Productionen ſcheinbar frey, die ganze Mannichfaltigkeit derſelben durch ſtetige Abweichungen von Einem urſprünglichen Original allmählig hervorgebracht hätte, welches alsdann eine Geſchichte nicht der Naturobjecte, (welche eigentlich Naturbeſchreibung iſt), ſondern der hervorbringenden Natur ſelbſt wäre. Wie würden wir nun die Natur in einer ſolchen Geſchichte erblicken? Wir würden ſie gleichſam mit Einer und derſelben Summe, oder Proportion der Kräfte, welche ſie nie überſchreiten könnte, auf verſchiedene Weiſe ſchalten und haushalten ſehen; wir würden ſie alſo in jenem Hervorbringen zwar in Freyheit, deſswegen aber doch nicht in gänzlicher Geſetzloſigkeit erblicken. Die Natur würde alſo zum Object der Geſchichte einerſeits durch den Schein von Freyheit in ihren Productionen, weil wir nämlich die Richtungen ihrer productiven Thätigkeit nicht a priori beſtimmen können, obgleich dieſe Richtungen ohne allen Zweifel ihr beſtimmtes Geſetz haben, andererſeits aber durch die Eingeſchränktheit und Geſetzmäſsigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebot ſtehenden Kräfte in ſie gelegt iſt, woraus denn offenbar iſt, daſs Geſchichte weder mit abſoluter Geſetzmäſsigkeit, noch auch mit abſoluter Freyheit beſteht, ſondern nur

da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisirt wird, dass zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt.

Nun kann aber ferner ein solches successives Realisiren eines Ideals, wo nur der Progressus als Ganzes, gleichsam für eine intellectuelle Anschauung, dem Ideal Genüge thut, nur durch solche Wesen als möglich gedacht werden, welchen der Character einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum ebendadurch, dass es dieses ist, das Ideal zu erreichen unfähig ist, das Ideal aber, welches nothwendig ein bestimmtes ist, doch realisirt werden muss. Wir sehen uns also auf einen neuen Charakter der Geschichte geführt, nämlich, dass es nur eine Geschichte solcher Wesen giebt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann. Dazu gehört nun, dass jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhörte, dass also zwischen den sich succedirenden Individuen Continuität, und wenn das, was im Progressus der Geschichte realisirt werden soll, etwas nur durch Vernunft und Freyheit mögliches ist, Tradition oder Ueberlieferung möglich sey.

Es erhellt nun aber aus dieser Deduction des Begriffs der Geschichte von selbst, dass ebensowe-

nig eine abſolut geſetzloſe Reihe von Begebenheiten, als eine abſolut geſetzmäſsige den Namen der Geſchichte verdiene; es erhellt daraus:

a) daſs das Progreſſive, was in jeder Geſchichte gedacht wird, keine Geſetzmäſsigkeit von der Art verſtatte, durch welche die freye Thätigkeit auf eine beſtimmte immer in ſich ſelbſt zurückkehrende Succeſſion von Handlungen eingeſchränkt iſt;

b) daſs überhaupt alles, was nach einem beſtimmten Mechanismus erfolgt, oder ſeine Theorie a priori hat, gar nicht Object der Geſchichte ſey. Theorie und Geſchichte ſind völlig Entgegengeſetzte. Der Menſch hat nur deſswegen Geſchichte, weil, was er thun wird, ſich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läſst. Die Willkühr iſt inſofern die Göttin der Geſchichte. Die Mythologie läſst die Geſchichte mit dem erſten Schritt aus der Herrſchaft des Inſtincts in das Gebiet der Freyheit, mit dem Verluſt des goldenen Zeitalters, oder mit dem Sündenfall, d. h. mit der erſten Aeuſſerung der Willkühr beginnen. In den Ideen der Philoſophen endet die Geſchichte mit dem Vernunftreich, d. h. mit dem goldenen Zeitalter des Rechts, wenn alle Willkühr von der Erde verſchwunden iſt, und der Menſch durch Freyheit an denſelben Punct zurückgekehrt ſeyn wird, auf welchen ihn urſprünglich die Natur geſtellt hatte, und den er verliefs, als die Geſchichte begann.

c) dafs ebenfowenig das abfolut Gefetzlofe, oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Abficht den Namen der Gefchichte verdiene, und dafs nur Freyheit und Gefetzmäfsigkeit in Vereinigung, oder das allmählige Realifiren eines nie völlig verlornen Ideals durch eine ganze Gattung von Wefen das Eigenthümliche der Gefchichte conftituire.

Nach diefen jetzt abgeleiteten Hauptcharacteren der Gefchichte mufs nun die transfcendentale Möglichkeit derfelben genauer unterfucht werden, welches uns auf eine Philofophie der Gefchichte führen wird, welche letztere für die practifche Philofophie eben das ift, was die Natur für die theoretifche ift.

A.

Die erfte Frage, welche an eine Philofophie der Gefchichte mit Recht gemacht werden kann, ift ohne Zweifel die, wie eine Gefchichte überhaupt denkbar fey, da, wenn alles, was ift, für jeden nur durch fein Bewufstfeyn gefetzt ift, auch die ganze vergangene Gefchichte für jeden nur durch fein Bewufstfeyn gefetzt feyn kann. Nun behaupten wir auch wirklich, dafs kein individuelles Bewufstfeyn mit allen den Beftimmungen gefetzt feyn könnte, mit welchen es gefetzt ift, und welche dazu nothwendig gehören, wofern nicht die ganze

Geſchichte vorhergegangen wäre, welches ſich, wenn es auf ein Kunſtſtück ankäme, an Beyſpielen ſehr leicht zeigen lieſse. Die vergangene Geſchichte gehört alſo freylich blos zur Erſcheinung, ebenſo, wie die Individualität des Bewuſstſeyns ſelbſt, ſie iſt alſo nicht mehr, aber auch nicht weniger reell für jeden, als es ſeine Individualität iſt. Dieſe beſtimmte Individualität ſetzt dieſes beſtimmte Zeitalter von dieſem Character, dieſem Fortſchritt in der Cultur u. ſ. w. voraus, aber ein ſolches Zeitalter iſt nicht möglich, ohne die ganze vergangene Geſchichte. Die Hiſtoric, welche ohnehin kein anders Object hat, als Erklärung des gegenwärtigen Zuſtands der Welt, könnte alſo eben ſo gut von dem jetzigen Zuſtand ausgehen, und auf die vergangene Geſchichte ſchlieſsen, und es wäre kein unintereſſanter Verſuch, zu ſehen, wie aus jenem die ganze Vergangenheit mit ſtrenger Nothwendigkeit abgeleitet werden könnte.

Wenn nun aber gegen dieſe Erklärung eingewendet würde, daſs doch nicht mit jedem individuellen Bewuſstſeyn die vergangene Geſchichte, mit keinem aber die ganze Vergangenheit, ſondern nur die Hauptbegebenheiten derſelben geſetzt ſeyn, welche als ſolche eben nur daran erkennbar ſind, daſs ſie ihren Einfluſs bis auf die jetzige Zeit, und bis auf die Individualität jedes einzelnen erſtreckt haben, ſo erwiedern wir erſtens, daſs es auch nur für den, und auch für dieſen nur inſo-

weit eine Geſchichte giebt, auf welchen, und inſoweit auf ihn die Vergangenheit gewirkt hat, zweytens, daſs was nur je in der Geſchichte gewesen iſt, auch wirklich mit dem individuellen Bewuſstſeyn eines jeden nur nicht eben unmittelbar, wohl aber durch unendlich viele Zwiſchenglieder hindurch, dergeſtalt zuſammenhange, oder zuſammenhangen werde, daſs, wenn man jene Zwiſchenglieder aufzeigen könnte, auch offenbar würde, daſs um dieſes Bewuſstſeyn zuſammenzuſetzen, die ganze Vergangenheit nothwendig war. Nun iſt aber freylich gewiſs, daſs ſo, wie der gröſste Theil der Menſchen in jedem Zeitalter, ebenſo auch eine Menge von Begebenheiten niemals eine Exiſtenz in der Welt gehabt hat, in welche eigentlich die Geſchichte gehört. Denn ſo wenig es zum Andenken bey der Nachwelt genug iſt, ſich nur als phyſiſche Urſache durch phyſiſche Wirkungen zu verewigen, ſo wenig läſst ſich auch eine Exiſtenz in der Geſchichte dadurch erwerben, daſs man blos intellectuelles Product, oder bloſses Mittelglied iſt, durch welches als ein bloſses Medium die von der Vergangenheit erworbene Cultur auf die Nachwelt übergeht, ohne daſs man ſelbſt Urſache einer neuen Zukunft wäre. Allerdings alſo iſt mit dem Bewuſstſeyn jeder Individualität nur ſoviel geſetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, aber eben dieſs iſt auch das einzige, was in die Geſchichte gehört, und in der Geſchichte geweſen iſt.

Was nun aber die transſcendentale Nothwendigkeit der Geſchichte betrifft, ſo iſt ſie in dem vorhergehenden ſchon dadurch abgeleitet, daſs den Vernunftweſen die univerſelle rechtliche Verfaſſung als ein Problem aufgegeben iſt, was nur durch die ganze Gattung, d. h. eben nur durch Geſchichte realiſirbar iſt. Wir begnügen uns alſo hier nur noch den Schluſs zu ziehen, daſs das einzig wahre Object der Hiſtorie nur das allmählige Entſtehen der weltbürgerlichen Verfaſſung ſeyn kann, denn eben dieſe iſt der einzige Grund einer Geſchichte. Alle andere Geſchichte, die nicht univerſell iſt, kann nur pragmatiſch, d. h. nach dem ſchon den Alten angegebenen Begriff auf einen beſtimmten empiriſchen Zweck gerichtet ſeyn. Dagegen iſt umgekehrt eine pragmatiſche Univerſalgeſchichte ein in ſich widerſprechender Begriff. Alles übrige aber, was ſonſt gewöhnlich in die Hiſtorie aufgenommen wird, Fortgang der Künſte, der Wiſſenſchaften u. ſ. w. gehört eigentlich gar nicht in die Hiſtorie κατ' ἐξοχήν, oder dient doch in derſelben blos entweder als Document, oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in Künſten und Wiſſenſchaften hauptſächlich dadurch, daſs ſie die Mittel, ſich wechſelſeitig zu ſchaden, vervielfältigen und erhöhen, und eine Menge anderer vorher ungekannter Uebel herbeiführen, dazu dienen, den Fortſchritt der Menſchheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechts-Verfaſſung zu beſchleunigen.

B.

Dafs im Begriff der Geſchichte der Begriff einer unendlichen Progreſſivität liege, iſt in dem vorhergehenden hinlänglich bewieſen. Daraus kann aber freylich nicht unmittelbar auf die unendliche Perfectibilität der Menſchengattung ein Schluſs gezogen werden, da diejenigen, welche ſie läugnen, eben ſo gut auch behaupten könnten, dafs der Menſch ſo wenig als das Thier eine Geſchichte habe, ſondern dafs er auf einen ewigen Cirkel von Handlungen eingeſchloſsen ſey, in welchen er ſich wie Ixion um ſein Rad unaufhörlich bewege, und unter continuirlichen Oscillationen und bisweilen ſelbſt unter ſcheinbaren Abweichungen von der krummen Linie doch immer wieder an den Punct zurückfinde, von welchem er ausgegangen war. Um ſo weniger aber läſst ſich über dieſe Frage ein kluges Reſultat erwarten, da diejenigen, welche dafür oder dawider ſich vernehmen laſſen, über den Maasſtab, nach welchem die Fortſchritte gemeſſen werden ſollen, in der gröſsten Verworrenheit ſich befinden, indem einige auf die moraliſchen Fortſchritte der Menſchheit reflectiren, wovon wir wohl den Maasſtab zu beſitzen wünſchten, andere auf den Fortſchritt in Künſten und Wiſſenſchaften, welcher aber von dem hiſtoriſchen, (practiſchen) Standpunct aus betrachtet, eher ein Rückſchritt, oder wenigſtens ein anti hiſtoriſcher Fortſchritt iſt, worüber wir uns auf die Geſchichte ſelbſt, und auf das Urtheil und Beyſpiel der Na-

tionen, welche in hiſtoriſchem Sinn die claſſiſchen ſind, (z. B. die Römer) berufen können. Wenn aber das einzige Object der Geſchichte das allmählige Realiſiren der Rechts-Verfaſſung iſt, ſo bleibt uns auch als hiſtoriſcher Maasſtab der Fortſchritte des Menſchengeſchlechts nur die allmählige Annäherung zu dieſem Ziel übrig, deſſen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, ſoweit ſie bis jetzt abgelaufen iſt, geſchloſsen, noch auch theoretiſch a priori bewieſen werden kann, ſondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menſchen ſeyn wird.

C.

Wir gehen jetzt aber zu dem Hauptcharakter der Geſchichte über, daſs ſie Freyheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darſtellen, und nur durch dieſe Vereinigung möglich ſeyn ſoll.

Nun iſt es aber eben dieſe Vereinigung von Freyheit und Geſetzmäſsigkeit im Handeln, welche wir von einer ganz andern Seite her, als blos aus dem Begriff der Geſchichte, bereits als nothwendig deducirt haben.

Die allgemeine Rechts-Verfaſſung iſt Bedingung der Freyheit, weil es ohne ſie für die Freyheit keine Bürgſchaft giebt. Denn die Freyheit, welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung

garantirt ist, existirt nur precär, und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch gedeihende Pflanze, welche einer nothwendigen Inconsequenz gemäfs im Allgemeinen geduldet wird, doch so, dafs der einzelne seiner Freyheit nie sicher ist. So soll es nicht seyn. Die Freyheit soll keine Vergünstigung seyn, oder ein Gut, das nur gleich einer verbotenen Frucht genossen werden darf. Die Freyheit mufs garantirt seyn durch eine Ordnung, welche so offen, und so unveränderlich ist, wie die der Natur.

Nun kann doch aber diese Ordnung nur durch Freyheit realisirt werden, und ihre Errichtung ist einzig und allein der Freyheit anvertraut. Dieſs ist ein Widerspruch. Was erste Bedingung der äufseren Freyheit ist, ist ebendefswegen nothwendig, wie die Freyheit selbst. Gleichwohl ist es nur durch Freyheit zu realisiren, d. h. sein Entstehen ist dem Zufall überlassen. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinigen?

Er ist nur dadurch zu vereinigen, dafs in der Freyheit selbst wieder Nothwendigkeit ist; aber wie läfst sich wiederum eine solche Vereinigung denken?

Wir kommen hier auf das höchste, zwar im vorhergehenden (II,) bereits ausgesprochene, aber nicht aufgelöste Problem der Transscendental-Philosophie.

Freyheit ſoll Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freyheit ſeyn. Nun iſt aber Nothwendigkeit im Gegenſatz gegen Freyheit nichts anders, als das Bewuſstloſe. Was bewuſstlos in mir iſt, iſt unwillkührlich; was mit Bewuſstſeyn, iſt durch mein Wollen in mir.

In der Freyheit ſoll wieder Nothwendigkeit ſeyn, heiſst alſo ebenſoviel, als: durch die Freyheit ſelbſt, und indem ich frey zu handeln glaube, ſoll bewuſstlos, d. h. ohne mein Zuthun entſtehen, was ich nicht beabſichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewuſsten, alſo jener freybeſtimmenden Thätigkeit, die wir früher abgeleitet haben, ſoll eine bewuſstloſe entgegenſtehen, durch welche der uneingeſchränkteſten Aeuſserung der Freyheit unerachtet etwas ganz unwillkührlich, und vielleicht ſelbſt wider den Willen des Handelnden, entſteht, was er ſelbſt durch ſein Wollen nie hätte realiſiren können. Dieſer Satz, ſo paradox er auch ſcheinen möchte, iſt doch nichts anders, als nur der transſcendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgeſetzten Verhältniſſes der Freyheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schickſal, bald Vorſehung genannt wird, ohne daſs bey dem einen oder dem andern etwas deutliches gedacht würde, jenes Verhältniſſes, kraft deſſen Menſchen durch ihr freyes Handeln ſelbſt, und doch wider ihren Willen Urſache von etwas werden müſsen, was ſie nie gewollt, oder kraft

deſſen umgekehrt etwas mislingen und zu Schanden werden muſs, was ſie durch Freyheit und mit Anſtrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.

Ein ſolches Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die menſchliche Freyheit wird vorausgeſetzt nicht etwa nur von der tragiſchen Kunſt, deren ganze Exiſtenz auf jener Vorausſetzung beruht, ſondern ſelbſt im Wirken und Handeln; es iſt eine Vorausſetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Muth, zu handeln, wie die Pflicht gebietet, ein menſchliches Gemüth begeiſtern könnte; denn wenn keine Aufopferung möglich iſt, ohne die Ueberzeugung, daſs die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne, fortzuſchreiten, wie iſt denn dieſe Ueberzeugung möglich, wenn ſie einzig und allein auf die Freyheit gebaut iſt? Es muſs hier etwas ſeyn, das höher iſt, denn menſchliche Freyheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln ſicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Menſch wagen könnte, eine Handlung von groſsen Folgen zu unternehmen, da ſelbſt die vollkommenſte Berechnung derſelben durch den Eingriff fremder Freyheit ſo durchaus geſtört werden kann, daſs aus ſeiner Handlung etwas ganz anders reſultiren kann, als er beabſichtigte. Die Pflicht ſelbſt kann mir nicht gebieten, in Anſehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu ſeyn ſobald ſie entſchie-

den hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freyheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was ſich aus ihnen für mein ganzes Geſchlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freyheit, ſondern von etwas ganz anderem und höherem abhängig ſind.

Es iſt alſo eine Vorausſetzung, die ſelbſt zum Behuf der Freyheit nothwendig iſt, daſs der Menſch zwar was das Handeln ſelbſt betrifft, frey, was aber das endliche Reſultat ſeiner Handlungen betrifft, abhängig ſey von einer Nothwendigkeit, die über ihm iſt, und die ſelbſt im Spiel ſeiner Freyheit die Hand hat. Dieſe Vorausſetzung nun ſoll transſcendental erklärt werden. Sie aus der Vorſehung, oder aus dem Schickſal erklären, heifst ſie gar nicht erklären, denn Vorſehung oder Schickſal iſt eben das, was erklärt werden ſoll. An der Vorſehung zweifeln wir nicht; ebenſowenig an dem, was ihr Schickſal nennt, denn wir fühlen ſeine Eingriffe in unſerem eigenen Handeln, im Gelingen und Mislingen unſerer eigenen Entwürfe. Aber was iſt denn dieſes Schickſal?

Wenn wir das Problem auf transſcendentale Ausdrücke reduciren, ſo heifst es ſoviel: wie kann uns, indem wir völlig frey, d. h. mit Bewuſstſeyn handeln, bewuſstlos etwas entſtehen, was wir nie beabſichtigten, und was die ſich ſelbſt überlaſſene Freyheit nie zu Stande gebracht hätte?

Was mir ohne Abſicht entſteht, entſteht wie die objective Welt; nun ſoll mir ja aber durch mein freyes Handeln auch etwas Objectives, eine zweyte Natur, die Rechtsordnung entſtehen. Aber durch ein freyes Handeln kann mir nichts Objectives entſtehen, denn alles Objective als ſolches entſteht bewuſstlos. Wie alſo jenes zweyte Objective durch freyes Handeln entſtehen könne, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewuſsten Thätigkeit eine bewuſstloſe entgegenſtünde.

Aber ein Objectives entſteht mir bewuſstlos nur im Anſchauen, alſo heifst jener Satz ſoviel: das Objective in meinem freyen Handeln muſs eigentlich ein Anſchauen ſeyn, wodurch wir denn auf einen frühern Satz zurückkommen, der zum Theil ſchon erläutert iſt, zum Theil aber ſeine vollkommene Deutlichkeit erſt hier erlangen kann.

Es bekommt nämlich hier das Objective im Handeln eine ganz andere Bedeutung, als es bisher gehabt hat. Nämlich alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, ſondern nur durch die ganze Gattung realiſirbar iſt; wenigſtens ſollen alle meine Handlungen darauf gehen. Der Erfolg meiner Handlungen iſt alſo nicht von mir, ſondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denſelben Zweck wollen. Aber dieſs

eben ist zweifelhaft und ungewiss, ja unmöglich, da bey weitem die meisten sich jenen Zweck nicht einmal denken. Wie läfst sich nun aus dieser Ungewifsheit herauskommen? Man könnte sich hier etwa unmittelbar auf eine moralische Weltordnung getrieben glauben, und eine solche als Bedingung der Erreichung jenes Zwecks postuliren. Allein wie will man den Beweis führen, dafs diese moralische Weltordnung als objectiv, als schlechthin unabhängig von der Freyheit existirend *gedacht* werden könne? Die moralische Weltordnung, kann man sagen, existirt, sobald wir sie errichten, aber wo ist sie denn errichtet? Sie ist der gemeinschaftliche Effect aller Intelligenzen, sofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anders, als eben eine solche Ordnung wollen. So lang dieis nicht der Fall ist, existirt sie auch nicht. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes, oder der moralischen Weltordnung. Jedes Vernunftwesen kann sich selbst sagen: auch mir ist die Ausführung des Gesetzes, und die Ausübung des Rechts in meinem Wirkungskreise anvertraut, auch mir ist ein Theil der moralischen Weltregierung übertragen, aber was bin ich, gegen die vielen? Jene Ordnung existirt nur, insofern alle andern mit mir gleich denken, und jeder sein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrschend zu machen.

Also: entweder berufe ich mich auf eine mo-

ralische Weltordnung, so kann ich sie nicht als absolut objectiv denken, oder ich verlange etwas schlechthin Objectives, was schlechthin unabhängig von der Freyheit den Erfolg der Handlungen für den höchsten Zweck sichere, und gleichsam garantire, so sehe ich mich, weil das einzig Objective im Wollen das Bewufstlose ist, auf ein Bewufstloses getrieben, durch welches der äufsere Erfolg aller Handlungen gesichert seyn mufs.

Denn nur dann, wenn in dem willkührlichen, d. h. völlig gesetzlosen Handeln der Menschen wieder eine bewufslose Gesetzmäfsigkeit herrscht, kann ich an eine endliche Vereinigung aller Handlungen zu einem gemeinschaftlichen Zweck denken. Aber Gesetzmäfsigkeit ist nur im Anschauen, also ist jene Gesetzmäfsigkeit nicht möglich, wenn nicht das, was uns als ein freyes Handeln erscheint, objectiv, oder an sich betrachtet, ein Anschauen ist.

Nun ist ja aber hier nicht vom Handeln des Individuums, sondern vom Handeln der ganzen Gattung die Rede. Jenes zweyte Objective, was uns entstehen soll, kann nur durch die Gattung, d. h. in der Geschichte realisirt werden. Die Geschichte aber objectiv angesehen ist nichts anders, als eine Reihe von Begebenheiten, die nur subjectiv, als eine Reihe freyer Handlungen erscheint. Das Objective in der Geschichte ist also allerdings ein Anschauen, aber nicht ein Anschauen des Indi-

viduums, denn nicht das Individuum handelt in der Geſchichte, ſondern die Gattung; alſo müſste das Anſchauende, oder das Objective der Geſchichte Eines ſeyn für die ganze Gattung.

Nun handelt aber doch jedes einzelne Individuum, obgleich das Objective in allen Intelligenzen daſſelbe iſt, abſolut frey, es würden alſo die Handlungen verſchiedener Vernunftweſen nicht nothwendig zuſammenſtimmen, vielmehr je freyer das Individuum, deſto mehr Widerſpruch würde im Ganzen ſeyn, wenn nicht jenes Objective allen Intelligenzen Gemeinſchaftliche eine abſolute Syntheſis wäre, in welcher alle Widerſprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben ſind. — Daſs aus dem völlig geſetzloſen Spiel der Freyheit, das jedes freye Weſen, als ob kein anderes auſſer ihm wäre, für ſich treibt, (welches immer als Regel angenommen werden muſs), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zuſammenſtimmendes herauskomme, was ich bey jedem Handeln vorauszuſetzen genöthigt bin, iſt nicht zu begreiffen, wenn nicht das Objective in allem Handeln etwas Gemeinſchaftliches iſt, durch welches alle Handlungen der Menſchen zu Einem harmoniſchen Ziel gelenkt werden, ſo, daſs ſie, wie ſie ſich auch anſtellen mögen, und wie ausgelaſſen ſie ihre Willkühr üben, doch ohne, und ſelbſt wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit, durch welche es zum voraus beſtimmt iſt, daſs ſie eben durch das Ge-

ſetzloſe des Handelns, und je geſetzloſer es iſt, deſto gewiſſer eine Entwicklung des Schauſpiels herbeyführen, die ſie ſelbſt nicht beabſichtigen konnten, dahin müſſen, wo ſie nicht hin wollten. Dieſe Nothwendigkeit ſelbſt aber kann nur gedacht werden durch eine abſolute Syntheſis aller Handlungen, aus welcher alles, was geſchieht, alſo auch die ganze Geſchichte ſich entwickelt, und in welcher, weil ſie abſolut iſt, alles zum voraus ſo abgewogen und berechnet iſt, daſs alles, was auch geſchehen mag, ſo widerſprechend, und disharmoniſch es ſcheinen mag, doch in ihr ſeinen Vereinigungsgrund habe und finde. Dieſe abſolute Syntheſis ſelbſt aber muſs in das Abſolute geſetzt werden, was das Anſchauende, und ewig und allgemein Objective in allem freyen Handeln iſt.

Nun führt uns aber dieſe ganze Anſicht doch nur auf einen Naturmechanismus, durch welchen der letzte Erfolg aller Handlungen geſichert, und durch welchen alle ohne Zuthun der Freyheit, auf das höchſte Ziel der ganzen Gattung gerichtet werden. Denn das ewig, und allein Objective für alle Intelligenzen iſt eben die Geſetzmäſsigkeit der Natur, oder des Anſchauens, welches im Wollen etwas von der Intelligenz ſchlechthin unabhängiges wird. Dieſe Einheit des Objectiven für alle Intelligenzen erklärt mir nun aber blos eine Prädetermination der ganzen Geſchichte für die Anſchauung durch eine abſolute Syntheſis, deren bloſse

Entwicklung in verſchiedenen Reihen die Geſchichte iſt; nicht aber, wie mit dieſer objectiven Prädetermination aller Handlungen die Freyheit des Handelns ſelbſt zuſammenſtimme; jene Einheit erklärt uns alſo auch nur die Eine Beſtimmung im Begriff der Geſchichte, nämlich die Geſetzmäſſigkeit, welche, wie jetzt erhellt, blos in Anſehung des Objectiven im Handeln ſtattfindet, (weil nämlich dieſes wirklich zur Natur gehört alſo ebenſo geſetzmäſsig ſeyn muſs, als es die Natur iſt, weſshalb es auch völlig unnütz wäre, dieſe objective Geſetzmäſsigkeit des Handelns durch Freyheit hervorbringen zu wollen, da ſie ganz mechaniſch, und gleichſam von ſelbſt ſich hervorbringt); aber jene Einheit erklärt mir nicht die andere Beſtimmung, nämlich die Coëxiſtenz der Geſetzloſigkeit, d. h. der Freyheit mit der Geſetzmäſsigkeit; mit andern Worten, ſie läſst uns noch immer unerklärt, wodurch denn die Harmonie zwiſchen jenem Objectiven, was ganz unabhängig von der Freyheit durch ſeine eigene Geſetzmäſsigkeit hervorbringt, was es hervorbringt, und dem Freybeſtimmenden geſtiftet ſey?

Es ſtehen ſich auf dem gegenwärtigen Reflexionspunct einander gegenüber — auf der Einen Seite die Intelligenz an ſich, (das abſolut Objective allen Intelligenzen gemeinſchaftliche), auf der andern das Freybeſtimmende, ſchlechthin Subjective. Durch die Intelligenz an ſich iſt die

objective Geſetzmäſsigkeit der Geſchichte ein für allemal prädeterminirt, aber, da das Objective, und das Freybeſtimmende ganz von einander unabhängig, jedes nur von ſich abhängig iſt, — woher bin ich gewiſs, daſs die objective Prädetermination, und die Unendlichkeit des durch Freyheit Möglichen ſich wechſelſeitig erſchöpfen, daſs alſo jenes Objective wirklich eine absolute Syntheſis für das Ganze aller freyen Handlungen ſey? und wodurch wird denn nun, da die Freyheit abſolut iſt, und durch das Objective ſchlechthin nicht beſtimmt ſeyn kann, doch die fortwährende Uebereinſtimmung zwiſchen beyden geſichert? Wenn das Objective immer das Beſtimmte iſt, wodurch iſt es denn nun gerade ſo beſtimmt, daſs es zu der Freyheit, welche nur in der Willkühr ſich äuſſert, objectiv hinzubringt, was in ihr ſelbſt nicht liegen kann, nämlich das Geſetzmäſsige? Eine ſolche präſtabilirte Harmonie des Objectiven, (Geſetzmäſſigen) und des Beſtimmenden, (Freyen) iſt allein denkbar durch etwas höheres, was über beyden iſt, was alſo weder Intelligenz, noch frey, ſondern gemeinſchaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freyen iſt.

Wenn nun jenes Höhere nichts anders iſt, als der Grund der Identität zwiſchen dem abſolut Subjectiven, und dem abſolut Objectiven, dem Bewuſsten, und dem Bewuſstloſen, welche eb n zum Behuf der Erſcheinung im freyen Handeln ſich

trennen, ſo kann jenes Höhere ſelbſt weder Subject, noch Object, auch nicht beydes zugleich, ſondern nur die absolute Identität ſeyn, in welcher gar keine Duplicität iſt, und welche ebendeſswegen, weil die Bedingung alles Bewuſstſeyns Duplicität iſt, nie zum Bewuſstſeyn gelangen kann. Dieſes ewig Unbewuſste, was, gleichſam die ewige Sonne im Reich der Geiſter, durch ſein eigenes ungetrübtes Licht ſich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freyen Handlungen ſeine Identität aufdrückt, iſt zugleich daſſelbe für alle Intelligenzen, die unſichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen ſind, und das ewig Vermittelnde des ſich ſelbſt beſtimmenden Subjectiven in uns, und des Objectiven, oder Anſchauenden, zugleich der Grund der Geſetzmäſsigkeit in der Freyheit, und der Freyheit in der Geſetzmäſsigkeit des Objectiven.

Es iſt nun aber leicht einzuſehen, daſs es für jenes absolut-Identiſche, das ſchon im erſten Act des Bewuſstſeyns ſich trennt, und durch dieſe Trennung das ganze Syſtem der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädicate geben kann, denn es iſt das abſolut-Einfache, auch keine Prädicate, die vom Intelligenten, oder vom Freyen hergenommen wären, daſs es alſo auch nie Object des Wiſſens, ſondern nur des ewigen Vorausſetzens im Handeln, d. h. des Glaubens ſeyn kann.

Wenn nun aber jenes Abſolute der eigentliche Grund der Harmonie zwiſchen dem Objectiven, und dem Subjectiven im freyen Handeln, nicht nur des Individuums, ſondern der ganzen Gattung iſt, ſo werden wir die Spur dieſer ewigen und unveränderlichen Identität am eheſten in der Geſetzmäſsigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freye Spiel der Willkühr in der Geſchichte ſich hindurchzieht.

Richtet ſich nun unſere Reflexion nur auf das Bewuſstloſe oder Objective in allem Handeln, ſo müſſen wir alle freye Handlungen, alſo auch die ganze Geſchichte, als ſchlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewuſste, ſondern durch eine völlig blinde Vorherbeſtimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schickſals ausgedrückt wird, welches das Syſtem des Fatalismus iſt. Richtet ſich die Reflexion allein auf das Subjective willkührlich Beſtimmende, ſo entſteht uns ein Syſtem der abſoluten Geſetzloſigkeit, das eigentliche Syſtem der Irreligion und des Atheismus, nämlich die Behauptung, daſs in allem Thun und Handeln kein Geſetz und keine Nothwendigkeit ſey. Erhebt ſich aber die Reflexion bis zu jenem Abſoluten, was der gemeinſchaftliche Grund der Harmonie zwiſchen der Freyheit und dem Intelligenten iſt, ſo entſteht uns das Syſtem der Vorſehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Worts.

Wenn nun aber jenes Abſolute, welches überall nur ſich offenbaren kann, in der Geſchichte wirklich und vollſtändig ſich geoffenbart hätte, oder jemals ſich offenbarte, ſo wäre es eben damit um die Erſcheinung der Freyheit geſchehen. Dieſe vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freye Handeln mit der Prädetermination vollſtändig zuſammenträffe. Wäre aber je ein ſolches Zuſammentreffen, d. h. wäre die abſolute Syntheſis je vollſtändig entwickelt, ſo würden wir einſehen, daſs alles, was durch Freyheit im Verlauf der Geſchichte geſchehen iſt, in dieſem Ganzen geſetzmäſsig war, und daſs alle Handlungen, obgleich ſie frey zu ſeyn ſchienen, doch nothwendig waren, eben um dieſes Ganze hervorzubringen. Der Gegenſatz zwiſchen der bewuſsten und der bewuſstloſen Thätigkeit iſt nothwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, ſo wäre auch die Erſcheinung der Freyheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns alſo keine Zeit denken, in welcher ſich die abſolute Syntheſis, d. h. wenn wir uns empiriſch ausdrücken, der Plan der Vorſehung vollſtändig entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geſchichte als ein Schauſpiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frey, und nach Gutdünken ſeine Rolle ſpielt, ſo läſst ſich eine vernünftige Entwicklung dieſes verworrenen Spiels nur dadurch denken,

dafs es Ein Geift ift, der in allen dichtet, und dafs der Dichter, deffen blofse Bruchftücke, (*disjecti membra poëtae*), die einzelnen Schaufpieler find, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freyen Spiel aller einzelnen fchon zum voraus fo in Harmonie gefetzt hat, dafs am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen mufs. Wäre nun aber der Dichter, unabhängig von feinem Drama, fo wären wir nur die Schaufpieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ift er nicht, unabhängig von uns, fondern offenbart, und enthüllt er fich nur fucceffiv durch das Spiel unferer Freyheit felbft, fo dafs ohne diefe Freyheit auch er felbft nicht wäre, fo find wir Mitdichter des Ganzen, und Selbfterfinder der befondern Rolle, die wir fpielen. — Der letzte Grund der Harmonie zwifchen der Freyheit, und dem Objectiven (Gefetzmäfsigen) kann alfo nie vollftändig objectiv werden, wenn die Erfcheinung der Freyheit beftehen foll. — Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Abfolute, d. h. ihr Handeln ift felbft abfolut, infofern weder frey, noch unfrey, fondern beydes zugleich, abfolutfrey, und eben defswegen auch nothwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem abfoluten Zuftand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher fich nichts unterfcheiden läfst, heraustritt, und fich ihrer bewufst wird, (fich felbft unterfcheidet), welches dadurch gefchieht, dafs ihr Handeln ihr objectiv wird, übergeht in die objective Welt, fo trennt fich das Freye und Nothwendige in

demſelben. Frey iſt es nur als innere Erſcheinung, und darum ſind wir, und glauben wir innerlich immer frey zu ſeyn, obgleich die Erſcheinung unſerer Freyheit, oder unſere Freyheit, inſofern ſie übergeht in die objective Welt, ebenſo unter Naturgeſetze tritt, wie jede andere Begebenheit.

Es folgt nun aus dem Bisherigen von ſelbſt, welche Anſicht der Geſchichte die einzig wahre iſt. Die Geſchichte als Ganzes iſt eine fortgehende allmählig ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten. Alſo man kann in der Geſchichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorſehung, oder Gott ſelbſt gleichſam ſichtbar iſt. Denn Gott iſt nie, wenn Seyn das iſt, was in der objectiven Welt ſich darſtellt; wäre er, ſo wären wir nicht: aber er offenbart ſich fortwährend. Der Menſch führt durch ſeine Geſchichte einen fortgehenden Beweis von dem Daſeyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geſchichte vollendet ſeyn kann. Es kommt alles darauf an, daſs man jene Alternative einſehe. Iſt Gott, d. h. iſt die objective Welt eine vollkommene Darſtellung Gottes, oder was daſſelbe iſt, des vollſtändigen Zuſammentreffens des Freyen mit dem Bewuſstloſen, ſo kann Nichts anders ſeyn, als es iſt. Aber die objective Welt iſt es ja nicht. Oder iſt ſie etwa wirklich eine vollſtändige Offenbarung Gottes? — Iſt nun die Erſcheinung der Freyheit nothwendig unendlich, ſo iſt auch die vollſtändige Ent-

wicklung der abſoluten Syntheſis eine unendliche, und die Geſchichte ſelbſt eine nie ganz geſchehene Offenbarung jenes Abſoluten, das zum Behuf des Bewuſstſeyns, alſo auch nur zum Behuf der Erſcheinung in das Bewuſste, und Bewuſstloſe, Freye, und Anſchauende ſich trennt, ſelbſt aber, in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität, und der ewige Grund der Harmonie zwiſchen beyden iſt.

Wir können drey Perioden jener Offenbarung, alſo auch drey Perioden der Geſchichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beyden Gegenſätze, Schickſal und Vorſehung, zwiſchen welchen in der Mitte die Natur ſteht, welche den Uebergang von dem Einen zum Andern macht.

Die erſte Periode iſt die, in welcher das Herrſchende nur noch als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewuſstlos auch das Gröſste und Herrlichſte zerſtört; in dieſe Periode der Geſchichte, welche wir die tragiſche nennen können, gehört der Untergang des Glanzes, und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener groſsen Reiche, von denen kaum das Gedächtniſs übrig geblieben, und auf deren Gröſse wir nur aus ihren Ruinen ſchlieſsen, der Untergang der edelſten Menſchheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunſch iſt.

Die zweyte Periode der Geſchichte iſt die, in welcher, was in der erſten als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht erſchien, als Natur ſich offenbart, und das dunkle Geſetz, das in jener herrſchend war, wenigſtens in ein offenes Naturgeſetz verwandelt erſcheint, das die Freyheit und die ungezügeltſte Willkühr zwingt, einem Naturplan zu dienen und ſo allmählig wenigſtens eine mechaniſche Geſetzmäſsigkeit in der Geſchichte herbeiführt. Dieſe Periode ſcheint von der Ausbreitung der groſsen römiſchen Republick zu beginnen, von welcher an die ausgelaſſenſte Willkühr in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungsſucht ſich äuſsernd, indem ſie zuerſt die Völker allgemein untereinander verband, und was bis jetzt von Sitten und Geſetzen, Künſten und Wiſſenſchaften nur abgeſondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechſelſeitige Berührung brachte, bewuſstlos, und ſelbſt wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in ſeiner vollſtändigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund, und den univerſellen Staat herbeiführen muſs. Alle Begebenheiten, die in dieſe Periode fallen, ſind daher auch als bloſse Naturerfolge anzuſehen, ſo wie ſelbſt der Untergang des römiſchen Reichs weder eine tragiſche, noch moraliſche Seite hat, ſondern nach Naturgeſetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geſchichte wird die

ſeyn, wo das, was in den frühern als Schickſal und als Natur erſchien, ſich als Vorſehung entwickeln, und offenbar werden wird, daſs ſelbſt das, was bloſses Werk des Schickſals, oder der Natur zu ſeyn ſchien, ſchon der Anfang einer auf unvollkommene Weiſe ſich offenbarenden Vorſehung war.

Wann dieſe Periode beginnen werde, wiſſen wir nicht zu ſagen. Aber wenn dieſe Periode ſeyn wird, dann wird auch Gott ſeyn,

F.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich ſelbſt der urſprünglichen Harmonie zwiſchen Subjectivem und Objectivem bewuſst werden könne?

Auflöſung.

I.

1. Alles Handeln iſt nur zu begreifen durch eine urſprüngliche Vereinigung von Freyheit und Nothwendigkeit. Der Beweis iſt, daſs jedes Handeln, ſowohl das des Individuums, als das der ganzen Gattung, als handeln frey, als objectiver Erfolg aber als unter Naturgeſetzen ſtehend gedacht werden muſs. Subjectiv alſo, für die innere Erſcheinung handeln wir, objectiv handeln nie wir, ſondern ein Anderes gleichſam durch uns.

2) Dieſes objective was durch mich handelt ſoll nun aber doch wieder ich ſeyn. Nun bin aber ich nur das Bewuſste, jenes andere dagegen das Unbewuſste. Alſo das Unbewuſste in meinem Handeln ſoll identiſch ſeyn mit dem Bewuſsten. Nun läſst ſich aber doch dieſe Identität im freyen Han-

deln ſelbſt nicht nachweiſen, denn eben zum Behuf des freyen Handelns, (d. h. des Objectivwerdens jenes Objectiven) hebt ſie ſich auf. Alſo müſste jene Identität jenſeits dieſes Objectivwerdens aufgezeigt werden. Aber was im freyen Handeln das objective, von uns unabhängig, wird, iſt diesſeits des Erſcheinens das Anſchauen, alſo müſste ſich jene Identität im Anſchauen nachweiſen laſſen.

Nun läſst ſie ſich aber im Anſchauen ſelbſt nicht nachweiſen. Denn entweder iſt das Anſchauen ſchlechthin ſubjectiv, alſo überhaupt nicht objectiv, oder es wird objectiv, ſo hat ſich in ihm eben zum Behuf des Objectivwerdens jene Identität aufgehoben. Alſo müſste jene Identität nur etwa in den Producten des Anſchauens nachgewieſen werden.

In dem Objectiven der zweyten Ordnung kann jene Identität nicht aufgezeigt werden, da es eben nur durch Aufhebung derſelben, und durch eine Trennung, welche unendlich iſt, zu Stande kommt. Dieſes Objective kann freylich nicht anders erklärt werden, als durch die Annahme, daſs es ein urſprünglich in Harmonie Geſetztes iſt, was im freyen Handeln zum Behuf des Erſcheinens ſich trennt. Dieſes Identiſche ſoll nun aber erſt für das Ich ſelbſt nachgewieſen werden, und da es Erklärungsgrund der Geſchichte iſt, kann es nicht hinwiederum aus der Geſchichte bewieſen werden.

Jene Identität könnte alſo nur aufgezeigt werden in dem Objectiven der erſten Ordnung.

Wir lieſsen die objective Welt durch einen völlig blinden Mechanismus der Intelligenz entſtehen. Wie nun aber ein ſolcher Mechanismus in einer Natur möglich ſey, deren Grundcharakter das Bewuſstſeyn iſt, wäre ſchwer zu begreifen, wenn nicht jener Mechanismus zum voraus ſchon durch die freye und bewuſste Thätigkeit beſtimmt wäre. Ebenſowenig wäre zu begreifen, wie je ein Realiſiren unſerer Zwecke in der Aufsenwelt durch bewuſste und freye Thätigkeit möglich wäre, wenn nicht in die Welt, noch ehe ſie Object eines bewuſsten Handelns wird, ſchon kraft jener urſprünglichen Identität der bewuſstloſen mit der bewuſsten Thätigkeit die Empfänglichkeit für ein ſolches Handeln gelegt wäre,

Wenn nun aber alle bewuſste Thätigkeit zweckmäſsig iſt, ſo kann jenes Zuſammentreffen der bewuſsten und bewuſstloſen Thätigkeit nur in einem ſolchen Product ſich nachweiſen laſſen, das zweckmäſsig iſt, ohne zweckmäſsig hervorgebracht zu ſeyn. Ein ſolches Product muſs die Natur ſeyn, und dieſs eben iſt das Princip aller Teleologie, in welcher allein die Auflöſung des gegebenen Problems geſucht werden kann.

Fünfter Hauptabſchnitt.

Hauptſätze der Teleologie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

So gewiſs, als die Erſcheinung der Freyheit nur zu begreifen iſt durch Eine identiſche Thätigkeit, welche blos zum Behuf des Erſcheinens ſich in bewuſste, und bewuſstloſe getrennt hat, ſo gewiſs muſs die Natur, als das ohne Freyheit Hervorgebrachte erſcheinen als ein Product, das zweckmäſſig iſt, ohne einem Zweck gemäſs hervorgebracht zu ſeyn, d. h. als ein Product, das, obgleich Werk des blinden Mechanismus, doch ſo ausſieht, als ob es mit Bewuſstſeyn hervorgebracht wäre.

1. **Die Natur muſs als zweckmäſsiges Product erſcheinen.** Der transſcendentale Beweis wird geführt aus der nothwendigen Harmonie der bewuſstloſen mit der bewuſsten Thätigkeit. Der Beweis aus der Erfahrung gehört nicht in die Transſcendental-Philoſophie, wir gehen daher ſogleich zu dem zweyten Satz über. Nämlich

2. **Die Natur iſt nicht zweckmäſsig**

der Production nach, d. h. obgleich sie alle Charaktere eines zweckmäfsigen Products an sich trägt, ist sie doch in ihrem Ursprung nicht zweckmäfsig, und durch das Bestreben, sie aus einer zweckmäfsigen Production zu erklären, wird der Charakter der Natur, und eben das, was sie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, dafs sie in ihrem Mechanismus, und obgleich selbst nichts, als blinder Mechanismus, doch zweckmäfsig ist. Hebe ich den Mechanismus auf, so hebe ich die Natur selbst auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organische Natur umgiebt, und den man erst mit Hülfe des transscendentalen Idealismus ganz zu durchdringen vermag, beruht auf dem Widerspruch, dafs diese Natur, obgleich Product blinder Naturkräfte, doch durchaus, und durchein zweckmäfsig ist. Aber eben dieser Widerspruch, welcher durch die transscendentalen Grundsätze a priori sich deduciren läfst, wird durch die teleologischen Erklärungsarten aufgehoben.

Die Natur in ihren zweckmäfsigen Formen spricht figürlich zu uns, sagt Kant, die Auslegung ihrer Chiffernschrift giebt uns die Erscheinung der Freyheit in uns. In dem Naturproduct ist noch beysammen, was sich im freyen Handeln zum Behuf des Erscheinens getrennt hat. Jede Pflanze ist ganz, was sie seyn soll, das Freye in ihr ist nothwendig, und das Nothwendige frey. Der Mensch

iſt ein ewiges Bruchſtück, denn entweder iſt ſein Handeln nothwendig, und dann nicht frey, oder frey, und dann nicht nothwendig und geſetzmäſsig. Die vollſtändige Erſcheinung der vereinigten Freyheit und Nothwendigkeit in der Auſſenwelt giebt mir alſo allein die organiſche Natur, und dieſs lieſs ſich ſchon zum voraus aus der Stelle ſchlieſsen, die ſie in der Reihe von Productionen in der theoretiſchen Philoſophie einnimmt, indem ſie unſern Ableitungen zufolge ſelbſt ſchon ein objectiv gewordenes Produciren, inſofern alſo an das freye Handeln gräntzend, jedoch ein bewuſstloſes Anſchauen des Producirens, inſofern alſo ſelbſt wieder ein blindes Produciren iſt.

Dieſer Widerſpruch nun, daſs Ein und daſſelbe Product zugleich blindes Product, und doch zweckmäſsig ſey, iſt ſchlechthin in keinem Syſtem, auſſer dem des transſcendentalen Idealismus zu erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäſsigkeit der Producte, oder den Mechanismus im Hervorbringen derſelben läugnen, alſo eben jene Coëxiſtenz aufheben muſs. Entweder nimmt man an, die Materie bilde ſich von ſelbſt zu zweckmäſsigen Producten, wodurch wenigſtens begreiflich wird, wie die Materie, und der Zweckbegriff ſich in den Producten durchdringen, ſo ſchreibt man der Materie entweder abſolute Realität bey, welches im Hylozoismus geſchieht, ein widerſinniſches Syſtem, inſofern es die Materie ſelbſt als intelli-

gent annimmt, oder nicht, ſo muſs die Materie als die bloſse Anſchauungsweiſe eines intelligenten Weſens gedacht werden, ſo daſs alsdann der Zweckbegriff und das Object eigentlich nicht in der Materie, ſondern in der Anſchauung jenes Weſens ſich durchdringen, wo denn der Hylozoismus ſelbſt wieder auf den transſcendentalen Idealismus zurückführt. Oder man nimmt die Materie als abſolut unthätig an, und läſst die Zweckmäſsigkeit in ihren Producten hervorgebracht ſeyn durch eine Intelligenz auſſer ihr, ſo nämlich, daſs der Begriff dieſer Zweckmäſsigkeit der Production ſelbſt vorangegangen, ſo iſt nicht zu begreifen, wie der Begriff und das Object in's Unendliche ſich durchdrungen, wie mit einem Wort das Product nicht Kunſtproduct, ſondern Naturproduct ſey. Denn der Unterſchied des Kunſt- und des Naturproducts beruht eben darauf, daſs in jenem der Begriff nur der Oberfläche des Objects aufgedrückt, in dieſem aber in das Object ſelbſt übergegangen, und von ihm ſchlechthin unzertrennlich iſt. Dieſe abſolute Identität des Zweckbegriffs mit dem Object ſelbſt, iſt nun aber blos aus einer Production zu erklären, in welcher bewuſste und bewuſstloſe Thätigkeit ſich vereinigen, aber eine ſolche iſt wiederum nur in einer Intelligenz möglich. Nun läſst ſich aber wohl begreifen, wie eine ſchöpferiſche Intelligenz ſich ſelbſt, nicht aber, wie ſie andern auſſer ſich eine Welt darſtellen könne. Alſo ſehen wir uns

hier wiederum auf den transſcendentalen Idealismus zurückgetrieben.

Die Zweckmäſsigkeit der Natur im Ganzen ſowohl, als in einzelnen Producten läſst ſich nur begreiffen aus einer Anſchauung, in welcher der Begriff des Begriffs, und das Object ſelbſt urſprünglich und ununterſcheidbar vereinigt ſind, denn alsdann wird das Product zwar erſcheinen müſſen als zweckmäſsig, weil die Production ſelbſt ſchon beſtimmt war durch das Princip, welches in das Freye und nicht Freye zum Behuf des Bewuſstſeyns ſich trennt, und doch kann wiederum der Zweckbegriff nicht als vorangegangen der Production gedacht werden, weil in jener Anſchauung beyde noch ununterſcheidbar waren. Daſs nun alle teleologiſchen Erklärungsarten, d. h. diejenigen, welche den Zweckbegriff, das der bewuſsten Thätigkeit Entſprechende, dem Object, welches der bewuſstloſen Thätigkeit entſpricht, vorangehen laſſen, in der That alle wahre Naturerklärung aufheben, und dadurch für das Wiſſen in ſeiner Vollkommenheit ſelbſt verderblich werden, erhellt aus dem bisherigen von ſelbſt ſo offenbar, daſs es keiner weitern Erklärung, auch nicht einmal durch Beyſpiele bedarf.

II.

Die Natur in ihrer blinden und mechaniſchen Zweckmäſsigkeit repräſentirt mir allerdings eine

urſprüngliche Identität der bewuſsten, und der bewuſstloſen Thätigkeit, aber ſie repräſentirt mir jene Identität nicht als eine ſolche, deren letzter Grund im Ich ſelbſt liegt. Der Transſcendental-Philoſoph ſieht es wohl, daſs das Princip derſelben das Letzte in uns iſt, was ſchon im erſten Act des Selbſtbewuſstſeyns ſich trennt, und auf welches das ganze Bewuſstſeyn mit allen ſeinen Beſtimmungen aufgetragen iſt, aber das Ich ſelbſt ſieht es nicht. Nun war ja aber die Aufgabe der ganzen Wiſſenſchaft eben die, wie dem Ich ſelbſt der letzte Grund der Harmonie zwiſchen Subjectivem und Objectivem objectiv werde?

Es muſs alſo in der Intelligenz ſelbſt eine Anſchauung ſich aufzeigen laſſen, durch welche in Einer und derſelben Erſcheinung das Ich für ſich ſelbſt bewuſst, und bewuſstlos zugleich iſt, und erſt durch eine ſolche Anſchauung bringen wir die Intelligenz gleichſam ganz aus ſich ſelbſt heraus, erſt durch eine ſolche iſt alſo auch das ganze Problem der Transſcendental-Philoſophie, (die Uebereinſtimmung des Subjectiven und Objectiven zu erklären) gelöst.

Durch die erſte Beſtimmung, nämlich daſs bewuſste und bewuſstloſe Thätigkeit in Einer und derſelben Anſchauung objectiv werden, unterſcheidet ſich dieſe Anſchauung von der, welche wir in der practiſchen Philoſophie ableiten kön-

ten, wo die Intelligenz nur für die innere Anſchauung bewuſst, für die äuſſere aber bewuſstlos war.

Durch die zweyte Beſtimmung, nämlich daſs das Ich in Einer und derſelben Anſchauung für ſich ſelbſt bewuſst, und bewuſstlos zugleich werde, unterſcheidet ſich die hier poſtulirte Anſchauung von der, welche wir in den Naturproducten haben, wo wir zwar jene Identität erkennen, aber nicht als Identität, deren Princip im Ich ſelbſt liegt. Jede Organiſation iſt ein Monogramm jener urſprünglichen Identität, aber um ſich in dieſem Reflex zu erkennen, muſs das Ich ſich unmittelbar ſchon in jener Identität erkannt haben.

Wir haben nichts zu thun, als die Merkmale dieſer jetzt abgeleiteten Anſchauung zu analyſiren, um die Anſchauung ſelbſt zu finden, welche zum voraus zu urtheilen keine andere, als die Kunſtanſchauung ſeyn kann.

Sechſter Hauptabſchnitt.

Deduction eines allgemeinen Organs der Philoſophie, oder: Hauptſätze der Philoſophie der Kunſt nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

---

§. 1.

Deduction des Kunſtproducts überhaupt.

Die poſtulirte Anſchauung ſoll zuſammenfaſſen, was in der Erſcheinung der Freyheit, und was in der Anſchauung des Naturproducts getrennt exiſtirt, nämlich Identität des Bewuſsten und Bewuſstloſen im Ich, und Bewuſstſeyn dieſer Identität. Das Product dieſer Anſchauung wird alſo einerſeits an das Naturproduct, andererſeits an das Freyheitsproduct gräntzen, und die Charaktere beyder in ſich vereinigen müſſen. Kennen wir das Product der Anſchauung, ſo kennen wir auch die Anſchauung ſelbſt, wir brauchen alſo nur das Product abzuleiten, um die Anſchauung abzuleiten.

Das Product wird mit dem Freyheitsproduct gemein haben, daſs es ein mit Bewuſstſeyn her-

vorgebrachtes, mit dem Naturproduct, dafs es ein bewufstlos hervorgebrachtes ist. In der ersten Rücksicht wird es also das umgekehrte des organischen Naturproducts seyn. Wenn aus dem organischen Product die bewufstlose (blinde) Thätigkeit als bewufste reflectirt wird, so wird umgekehrt aus dem Product, von welchem hier die Rede ist, die bewufste Thätigkeit als bewufstlose, (objective) reflectirt werden, oder wenn das organische Product mir die bewufstlose Thätigkeit als bestimmt durch die bewufste reflectirt, so wird umgekehrt das Product, welches hier abgeleitet wird, die bewufste Thätigkeit als bestimmt durch die bewufstlose reflectiren. Kürzer: die Natur fängt bewufstlos an, und endet bewufst, die Production ist nicht zweckmäfsig, wohl aber das Product. Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede ist, mufs mit Bewufstseyn (subjectiv) anfangen, und im Bewufstseyn oder objectiv enden, das Ich ist bewufst der Production nach, bewufstlos in Ansehung des Products.

Wie sollen wir uns nun aber eine solche Anschauung transscendental erklären, in welcher die bewufstlose Thätigkeit durch die bewufste bis zur vollkommnen Identität mit ihr gleichsam hindurchwirkt? — Wir reflectiren vorerst darauf, dafs die Thätigkeit eine bewufste seyn soll. Nun ist es aber schlechthin unmöglich, dafs mit Bewufstseyn etwas Objectives hervorgebracht werde, was doch

hier verlangt wird. Objectiv ist nur, was bewufstlos entsteht, das eigentlich Objective in jener Anschauung mufs also auch nicht mit Bewufstseyn hinzugebracht werden können. Wir können uns hierüber unmittelbar auf die Beweise berufen, die schon wegen des freyen Handelns geführt worden sind, dafs nämlich das Objective in demselben durch etwas von der Freyheit Unabhängiges hinzukomme. Der Unterschied ist nur der, dafs im freyen Handeln die Identität beyder Thätigkeiten aufgehoben seyn mufs, eben darum, damit das Handeln als frey erscheine. Auch können die beyden Thätigkeiten im freyen Handeln nie absolut identisch werden, weshalb auch das Object des freyen Handelns nothwendig ein unendliches, nie vollständig realisirtes ist, denn wäre es vollständig realisirt, so fielen die bewufste und die objective Thätigkeit in Eins zusammen, d. h. die Erscheinung der Freyheit hörte auf. Was nun durch die Freyheit schlechthin unmöglich war, soll durch das jetzt postulirte Handeln möglich seyn, welches aber eben um diesen Preis aufhören mufs, ein freyes Handeln zu seyn, und ein solches wird, in welchem Freyheit und Nothwendigkeit absolut vereinigt sind. Nun sollte aber doch die Production mit Bewufstseyn geschehen, welches unmöglich ist, ohne dafs beyde getrennt seyn. Hier ist also ein offenbarer Widerspruch. Bewufste, und bewufstlose Thätigkeit sollen absolut Eins seyn im Product, gerade wie sie es im organischen Product

auch ſind, aber ſie ſollen auf andere Art Eines ſeyn, beyde ſollen Eines ſeyn für das Ich ſelbſt. Dieſs iſt aber unmöglich, als wenn das Ich ſich der Production bewuſst iſt. Aber iſt das Ich der Production ſich bewuſst, ſo müſſen beyde Thätigkeiten getrennt ſeyn, denn dieſs iſt nothwendige Bedingung des Bewuſstſeyns der Production. Beyde Thätigkeiten müſſen alſo Eines ſeyn, denn ſonſt iſt keine Identität, beyde müſſen getrennt ſeyn, denn ſonſt iſt Identität, aber nicht für das Ich. Wie iſt dieſer Widerſpruch aufzulöſen?

Beyde Thätigkeiten müſſen getrennt ſeyn zum Behuf des Erſcheinens, des Objectivwerdens der Production, gerade ſo, wie ſie im freyen Handeln zum Behuf des Objectivwerdens des Anſchauens getrennt ſeyn müſſen. Aber ſie können nicht in's Unendliche getrennt ſeyn, wie beym freyen Handeln, weil ſonſt das Objective niemals eine vollſtändige Darſtellung jener Identität wäre. Die Identität beyder ſollte aufgehoben ſeyn nur zum Behuf des Bewuſstſeyns, aber die Production ſoll in Bewuſstloſigkeit enden, alſo muſs es einen Punct geben, wo beyde in Eins zuſammenfallen, und umgekehrt, wo beyde in Eines zuſammenfallen, muſs die Production aufhören, als eine freye zu erſcheinen.

Wenn dieſer Punct in der Production erreicht iſt, ſo muſs das Produciren abſolut aufhören, und

es muſs dem Producirenden unmöglich ſeyn, weiter zu produciren, denn die Bedingung alles Producirens iſt eben die Entgegenſetzung der bewuſsten, und der bewuſstloſen Thätigkeit, dieſe ſollen hier aber abſolut zuſammentreffen, es ſoll alſo in der Intelligenz aller Streit aufgehoben, aller Widerſpruch vereinigt ſeyn.

Die Intelligenz wird alſo in einer vollkommenen Anerkennung der im Product ausgedrückten Identität, als einer ſolchen, deren Princip in ihr ſelbſt liegt, d. h. ſie wird in einer vollkommenen Selbſtanſchauung enden. Da es nun die freye Tendenz zur Selbſtanſchauung in jener Identität war, welche die Intelligenz urſprünglich mit ſich ſelbſt entzweyte, ſo wird das Gefühl, was jene Anſchauung begleitet, das Gefühl einer unendlichen Befriedigung ſeyn. Aller Trieb zu produciren ſteht mit der Vollendung des Products ſtille, alle Widerſprüche ſind aufgehoben, alle Räthſel gelöst. Da die Production ausgegangen war von Freyheit, d. h. von einer unendlichen Entgegenſetzung der beyden Thätigkeiten, ſo wird die Intelligenz jene abſolute Vereinigung beyder, in welcher die Production endet, nicht der Freyheit zuſchreiben können, denn gleichzeitig mit der Vollendung des Products iſt alle Erſcheinung der Freyheit hinweggenommen; ſie wird ſich durch jene Vereinigung ſelbſt überraſcht und beglückt fühlen, d. h. ſie gleichſam als freywillige Gunſt einer höhern Natur

anſehen, die das Unmögliche durch ſie möglich gemacht hat.

Dieſes Unbekannte aber, was hier die objective und die bewuſste Thätigkeit in unerwartete Harmonie ſetzt, iſt nichts anders, als jenes Abſolute, welches den allgemeinen Grund der präſtabilirten Harmonie zwiſchen dem Bewuſsten und dem Bewuſstloſen enthält. Wird alſo jenes Abſolute reflectirt aus dem Product, ſo wird es der Intelligenz erſcheinen, als Etwas, das über ihr iſt, und was ſelbſt entgegen der Freyheit zu dem, was mit Bewuſstſeyn und Abſicht begonnen war, das Abſichtsloſe hinzubringt.

Dieſes unveränderlich Identiſche, was zu keinem Bewuſstſeyn gelangen kann, und nur aus dem Product widerſtrahlt, iſt für das Producirende eben das, was für das Handelnde das Schickſal iſt, d. h. eine dunkle unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freyheit das Vollendete, oder das Objective hinzubringt, und wie jene Macht, welche durch unſer freyes Handeln ohne unſer Wiſſen, und ſelbſt wider unſern Willen nicht vorgeſtellten Zwecke realiſirt, Schickſal genannt wird, ſo wird das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freyheit, und gewiſſermaaſsen der Freyheit entgegen, in welcher ewig ſich flieht, was in jener Production vereinigt iſt, zu dem Bewuſsten das Ob-

jective hinzubringt, mit dem dunklen Begriff des Genies bezeichnet.

Das poſtulirte Product iſt kein anderes, als das Genieproduct, oder, da das Genie nur in der Kunſt möglich iſt, das Kunſtproduct.

Die Deduction iſt vollendet, und wir haben zunächſt nichts zu thun, als durch vollſtändige Analyſis zu zeigen, daſs alle Merkmale der poſtulirten Production in der äſthetiſchen zuſammentreffen.

Daſs alle äſthetiſche Production auf einem Gegenſatz von Thätigkeiten beruhe, läſst ſich ſchon aus der Ausſage aller Künſtler, daſs ſie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkührlich getrieben werden, daſs ſie durch Production derſelben nur einen unwiderſtehlichen Trieb ihrer Natur befriedigen, mit Recht ſchlieſſen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerſpruch ausgeht, ſo, daſs den Widerſpruch geſetzt die freye Thätigkeit unwillkührlich wird, ſo muſs auch der künſtleriſche Trieb aus einem ſolchen Gefühl eines innern Widerſpruchs hervorgehen. Dieſer Widerſpruch aber, da er den ganzen Menſchen mit allen ſeinen Kräften in Bewegung ſetzt, iſt ohne Zweifel ein Widerſpruch, der das Letzte in ihm, die Wurzel ſeines ganzen Daſeyns angreift. Es iſt gleichſam, als ob in den ſeltenen Menſchen, welche vor andern Künſtler

ſind im höchſten Sinne des Worts, jenes unveränderlich Identiſche, auf welches alles Daſeyn aufgetragen iſt, ſeine Hülle, mit der es ſich in andern umgiebt, abgelegt habe, und ſo wie es unmittelbar von den Dingen afficirt wird, ebenſo auch unmittelbar auf alles zurückwirke. Es kann alſo nur der Widerſpruch zwiſchen dem Bewuſsten und dem Bewuſstloſen im freyen Handeln ſeyn, welcher den künſtleriſchen Trieb in Bewegung ſetzt, ſo wie es hinwiederum nur der Kunſt gegeben ſeyn kann, unſer unendliches Streben zu befriedigen, und auch den letzten und äuſſerſten Widerſpruch in uns aufzulöſen.

So wie die äſthetiſche Production ausgeht vom Gefühl eines ſcheinbar unauflöslichen Widerſpruchs, ebenſo endet ſie nach dem Bekenntniſs aller Künſtler, und aller, die ihre Begeiſterung theilen, im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und daſs dieſes Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung iſt, beweiſt ſchon, daſs der Künſtler die vollſtändige Auflöſung des Widerſpruchs, die er in ſeinem Kunſtwerk erblickt, nicht ſich ſelbſt, ſondern einer freywilligen Gunſt ſeiner Natur zuſchreibt, die, ſo unerbittlich ſie ihn in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzte, ebenſo gnädig den Schmerz dieſes Widerſpruchs von ihm hinwegnimmt, denn ſo wie der Künſtler unwillkührlich, und ſelbſt mit innerem Widerſtreben zur Production getrieben wird, (daher bey den

Alten die Ausſprüche: *pati Deum* u. ſ. w. daher überhaupt die Vorſtellung von Begeiſterung durch fremden Anhauch) ebenſo kommt auch das Objective zu ſeiner Production gleichſam ohne ſein Zuthun, d. h. ſelbſt blos objectiv hinzu. Ebenſo wie der verhängniſsvolle Menſch nicht vollführt, was er will, oder beabſichtigt, ſondern was er durch ein unbegreifliches Schickſal, unter deſſen Einwirkung er ſteht, vollführen muſs, ſo ſcheint der Künſtler, ſo abſichtsvoll er iſt, doch in Anſehung deſſen, was das eigentlich Objective in ſeiner Hervorbringung iſt, unter der Einwirkung einer Macht zu ſtehen, die ihn von allen andern Menſchen abſondert, und ihn Dinge auszuſprechen oder darzuſtellen zwingt, die er ſelbſt nicht vollſtändig durchſieht, und deren Sinn unendlich iſt. Da nun jenes abſolute Zuſammentreffen der beyden ſich fliehenden Thätigkeiten ſchlechthin nicht weiter erklärbar, ſondern blos eine Erſcheinung iſt, die obſchon unbegreiflich, doch nicht geläugnet werden kann, ſo iſt die Kunſt die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal exiſtirt hätte, uns von der abſoluten Realität jenes Höchſten überzeugen müſste.

Wenn nun ferner die Kunſt durch zwey von einander völlig verſchiedene Thätigkeiten vollendet wird, ſo iſt das Genie weder die Eine noch die andere, ſondern das, was über beyden iſt. Wenn wir in der Einen jener beyden Thätigkeiten, der

bewuſsten nämlich, das ſuchen müſsen, was insgemein Kunſt genannt wird, was aber nur der Eine Theil derſelben iſt, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewuſstſeyn, Überlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Überlieferung und durch eigene Übung erreicht werden kann, ſo werden wir dagegen in dem Bewuſstloſen, was in die Kunſt mit eingeht, dasjenige ſuchen müſsen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Übung, noch auf andere Art erlangt werden, ſondern allein durch freye Gunſt der Natur angebohren ſeyn kann, und welches dasjenige iſt, was wir mit einem Wort die Poëſie in der Kunſt nennen können.

Es erhellt aber eben daraus von ſelbſt, daſs es eine höchſt unnütze Frage wäre, welchem von den beyden Beſtandtheilen der Vorzug vor dem andern zukomme, da in der That jeder derſelben ohne den andern keinen Werth hat, und nur beyde zuſammen das Höchſte hervorbringen. Denn obgleich das, was nicht durch Übung erreicht wird, ſondern mit uns gebohren iſt, allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, ſo haben doch die Götter auch die Ausübung jener urſprünglichen Kraft an das ernſtliche Bemühen der Menſchen, an den Fleiſs und die Überlegung ſo feſt geknüpft, daſs die Poëſie ſelbſt wo ſie angebohren iſt, ohne die Kunſt nur gleichſam todte Producte hervorbringt, an welchen kein menſchlicher Verſtand ſich ergö-

tzen kann, und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirksam ist, alles Urtheil und selbst die Anschauung von sich zurückstossen. Es läfst sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, dafs Kunst ohne Poësie als dafs Poësie ohne Kunst etwas zu leisten vermöge, theils weil nicht leicht ein Mensch von Natur ohne alle Poësie, obgleich viele ohne alle Kunst sind, theils weil das anhaltende Studium der Ideen grofser Meister den ursprünglichen Mangel an objectiver Kraft einigermaafsen zu ersetzen im Stande ist, obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poësie entstehen kann, der an seiner Oberflächlichkeit im Gegensatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre Künstler, obwohl er mit der grösten Besonnenheit arbeitet, unwillkührlich in sein Werk legt, und welche weder er, noch irgend ein anderer ganz zu durchdringen vermag, so wie an vielen andern Merkmalen, z. B. dem grofsen Werth, den er auf das blos Mechanische der Kunst legt, an der Armuth der Form, in welcher er sich bewegt, u. s. w. leicht unterscheidbar ist.

Es erhellt nun aber auch von selbst, dafs ebensowenig, als Poësie und Kunst einzeln und für sich, ebensowenig auch eine abgesonderte Existenz beyder das Vollendete hervorbringen könne, dafs also, weil die Identität beyder nur ursprünglich seyn kann und durch Freyheit schlechthin unmöglich und unerreichbar ist, das Vollendete nur durch

das Genie möglich ſey, welches ebendeſswegen für die Äſthetik daſſelbe iſt, was das Ich für die Philoſophie, nämlich das Höchſte abſolut Reelle, was ſelbſt nie objectiv wird, aber Urſache alles Objectiven iſt.

§. 2

Charakter des Kunſtproducts.

a) Das Kunſtwerk reflectirt uns die Identität der bewuſsten und der bewuſstloſen Thätigkeit. Aber der Gegenſatz dieſer beyden iſt ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zuthun der Freyheit. Der Grundcharakter des Kunſtwerks iſt alſo eine bewuſstloſe Unendlichkeit. Der Künſtler ſcheint in ſeinem Werk auſser dem, was er mit offenbarer Abſicht darein gelegt hat, inſtinctmäſsig gleichſam eine Unendlichkeit dargeſtellt zu haben, welche ganz zu entwickeln, kein endlicher Verſtand fähig iſt. Um uns nur durch Ein Beyſpiel deutlich zu machen, ſo iſt die griechiſche Mythologie, von der es unläugbar iſt, daſs ſie einen unendlichen Sinn, und Symbole für alle Ideen in ſich ſchlieſst, unter einem Volk, und auf eine Weiſe entſtanden, welche beyde eine durchgängige Abſichtlichkeit in der Erfindung, und in der Harmonie, mit der alles zu Einem groſsen Ganzen vereinigt iſt, unmöglich annehmen laſſen. So iſt es mit jedem wahren Kunſtwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Abſichten da-

rinn wäre, einer unendlichen Auslegung fähig ist, wobey man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder aber blos im Kunstwerk liege. Dagegen in dem Product, welches den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt, Absicht und Regel an der Oberfläche liegen und so beschränkt und umgräntzt erscheinen, dass das Product nichts anders als den getreuen Abdruck der bewussten Thätigkeit des Künstlers, und durchaus nur ein Object für die Reflexion, nicht aber für die Anschauung ist, welche im Angeschauten sich zu vertiefen liebt, und nur auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.

b) Jede ästhetische Production geht aus vom Gefühl eines unendlichen Widerspruchs, also muss auch das Gefühl, was die Vollendung des Kunstproducts begleitet, das Gefühl einer solchen Befriedigung seyn, und dieses Gefühl muss auch wiederum in das Kunstwerk selbst übergehen. Der äussere Ausdruck des Kunstwerks ist also der Ausdruck der Ruhe, und der stillen Gröfse, selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzens oder der Freude ausgedrückt werden soll.

c) Jede ästhetische Production geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beyden Thätigkeiten, welche in jedem freyen Produciren getrennt sind. Da nun aber diese beyden Thätigkeiten im Product als vereinigt dargestellt

werden ſollen, ſo wird durch daſſelbe ein Unendliches endlich dargeſtellt. Aber das Unendliche endlich dargeſtellt iſt Schönheit. Der Grundcharakter jedes Kunſtwerks, welcher die beyden vorhergehenden in ſich begreift, iſt alſo die Schönheit, und ohne Schönheit iſt kein Kunſtwerk. Denn ob es gleich erhabene Kunſtwerke giebt, und Schönheit und Erhabenheit in gewiſſer Rückſicht ſich entgegengeſetzt ſind, indem eine Naturſcene z. B. ſchön ſeyn kann, ohne deſshalb erhaben zu ſeyn, und umgekehrt, ſo iſt doch der Gegenſatz zwiſchen Schönheit und Erhabenheit ein ſolcher, der nur in Anſehung des Objects, nicht aber in Anſehung des Subjects der Anſchauung ſtattfindet, indem der Unterſchied des ſchönen und erhabenen Kunſtwerks nur darauf beruht, daſs, wo Schönheit iſt, der unendliche Widerſpruch im Object ſelbſt aufgehoben iſt, anſtatt daſs, wo Erhabenheit iſt, der Widerſpruch nicht im Object ſelbſt vereinigt, ſondern nur bis zu einer Höhe geſteigert iſt, bey welcher er in der Anſchauung unwillkührlich ſich aufhebt, welches alsdann ebenſoviel iſt, als ob er im Object aufgehoben wäre. Es läſst ſich auch ſehr leicht zeigen, daſs die Erhabenheit auf demſelben Widerſpruch beruht, auf welchem auch die Schönheit beruht, indem immer, wenn ein Object erhaben genannt wird, durch die bewuſstloſe Thätigkeit eine Gröſse aufgenommen wird, welche in die bewuſste aufzunehmen unmöglich iſt, wodurch denn das Ich mit ſich ſelbſt in einen Streit

verſetzt wird, welcher nur in einer äſthetiſchen Anſchauung enden kann, welche beyde Thätigkeiten in unerwartete Harmonie ſetzt, nur daſs die Anſchauung, welche hier nicht im Künſtler, ſondern im anſchauenden Subject ſelbſt liegt, völlig unwillkührlich iſt, indem das Erhabene, (ganz anders als das blos Abentheuerliche, was der Einbildungskraft gleichfalls einen Widerſpruch vorhält, welchen aber aufzulöſen nicht der Mühe werth iſt) alle Kräfte des Gemüths in Bewegung ſetzt, um den die ganze intellectuelle Exiſtenz bedrohenden Widerſpruch aufzulöſen.

Nachdem nun die Charaktere des Kunſtwerks abgeleitet ſind, ſo iſt zugleich auch der Unterſchied deſſelben von allen andern Producten ins Licht geſetzt.

Denn vom organiſchen Naturproduct unterſcheidet ſich das Kunſtproduct hauptſächlich dadurch, daſs die organiſche Production nicht vom Bewuſstſeyn, alſo auch nicht von dem unendlichen Widerſpruch ausgeht, welcher Bedingung der äſthetiſchen Production iſt. Das organiſche Naturproduct wird alſo auch nicht nothwendig ſchön ſeyn, und wenn es ſchön iſt, ſo wird die Schönheit, weil ihre Bedingung in der Natur nicht als exiſtirend gedacht werden kann, als ſchlechthin zufällig erſcheinen, woraus ſich das ganz eigenthümliche Intereſſe an der Naturſchönheit, nicht

inſofern ſie Schönheit überhaupt, ſondern inſofern ſie beſtimmt Naturſchönheit iſt, erklären läſst. Es erhellt daraus von ſelbſt, was von der Nachahmung der Natur als Princip der Kunſt zu halten ſey, da weit entfernt, daſs die blos zufällig ſchöne Natur der Kunſt die Regel gebe, vielmehr, was die Kunſt in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, Princip und Norm für die Beurtheilung der Naturſchönheit iſt.

Wodurch ſich das äſthetiſche Product vom gemeinen Kunſtproduct unterſcheide, iſt leicht zu beurtheilen, da alle äſthetiſche Hervorbringung in ihrem Princip eine abſolut freye iſt, indem der Künſtler zu derſelben zwar durch einen Widerſpruch, aber nur durch einen ſolchen, der in dem Höchſten ſeiner eigenen Natur liegt, getrieben werden kann, anſtatt daſs jede andere Hervorbringung durch einen Widerſpruch veranlaſst wird, der auſſer dem eigentlich producirenden liegt, und alſo auch jede einen Zweck auſser ſich hat. Aus jener Unabhängigkeit von äuſsern Zwecken entſpringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunſt, welche ſo weit geht, daſs ſie nicht etwa nur die Verwandtſchaft mit allem, was blos Sinnenvergnügen iſt, welches von der Kunſt zu verlangen, der eigentliche Charakter der Barbarei iſt, oder mit dem Nützlichen, welches von der Kunſt zu fordern nur einem Zeitalter möglich iſt, das die höchſten Eſſorts des menſchlichen Geiſtes

in ökonomiſche Erfindungen ſetzt, ſondern ſelbſt die Verwandtſchaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausſchlägt, ja ſelbſt die Wiſſenſchaft, welche in Anſehung ihrer Uneigennützigkeit am nächſten an die Kunſt gräntzt, blos darum, weil ſie immer auf einen Zweck auſser ſich geht, und zuletzt ſelbſt nur als Mittel für das Höchſte (die Kunſt) dienen muſs, weit unter ſich zurückläſst.

Was insbeſondere das Verhältniſs der Kunſt zur Wiſſenſchaft betrifft, ſo ſind ſich beyde in ihrer Tendenz ſo ſehr entgegengeſetzt, daſs wenn die Wiſſenſchaft je ihre ganze Aufgabe gelös't hätte, wie ſie die Kunſt immer gelös't hat, beyde in Eines zuſammen fallen, und übergehen müſsten, welches der Beweis völlig entgegengeſetzter Richtungen iſt. Denn obgleich die Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Function mit der Kunſt Eine und dieſelbe Aufgabe hat, ſo iſt doch dieſe Aufgabe, wegen der Art ſie zu löſen, für die Wiſſenſchaft eine unendliche, ſo, daſs man ſagen kann, die Kunſt ſey das Vorbild der Wiſſenſchaft, und wo die Kunſt ſey, ſoll die Wiſſenſchaft erſt hinkommen. Es läſst ſich ebendaraus auch erklären, warum und inwiefern es in Wiſſenſchaften kein Genie giebt, nicht etwa, als ob es unmöglich wäre, daſs eine wiſſenſchaftliche Aufgabe genialiſch gelöst werde, ſondern weil dieſelbe Aufgabe, deren Auflöſung durch Genie gefunden werden kann, auch mechaniſch auflösbar iſt, dergle-

chen z. B. das Newtoniſche Gravitationsſyſtem iſt, welches eine genialiſche Erfindung ſeyn konnte, und in ſeinem erſten Erfinder Kepler wirklich war, aber ebenſogut auch eine ganz ſcientifiſche Erfindung ſeyn konnte, was es auch durch Newton geworden iſt. Nur das, was die Kunſt hervorbringt, iſt allein und nur durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunſt aufgelöst hat, ein unendlicher Widerſpruch vereinigt iſt. Was die Wiſſenſchaft hervorbringt, kann durch Genie hervorgebracht ſeyn, aber es iſt nicht nothwendig dadurch hervorgebracht. Es iſt und bleibt daher in Wiſſenſchaften problematiſch, d. h. man kann wohl immer beſtimmt ſagen, wo es nicht iſt, aber nie, wo es iſt. Es giebt nur wenige Merkmale, aus welchen in Wiſſenſchaften ſich auf Genie ſchlieſsen läſst; (daſs man darauf ſchlieſsen muſs, zeigt ſchon eine ganz eigene Bewandtniſs der Sache). Es iſt z. B. ſicherlich da nicht, wo ein Ganzes, dergleichen ein Syſtem iſt, theilweiſe, und gleichſam durch Zuſammenſetzung entſteht. Man müſste alſo umgekehrt Genie da vorausſetzen, wo offenbar die Idee des Ganzen den einzelnen Theilen vorangegangen iſt. Denn da die Idee des Ganzen doch nicht deutlich werden kann, als dadurch, daſs ſie in den einzelnen Theilen ſich entwickelt, und doch hinwiederum die einzelnen Theile nur durch die Idee des Ganzen möglich ſind; ſo ſcheint hier ein Widerſpruch zu ſeyn, der nur durch einen Act des Genies, d.

h. durch ein unerwartetes Zuſammentreffen der bewuſstloſen mit der bewuſsten Thätigkeit möglich iſt. Ein anderer Vermuthungsgrund des Genies in Wiſſenſchaften wäre, wenn einer Dinge ſagt, und Dinge behauptet, deren Sinn er entweder der Zeit nach, in der er gelebt hat, oder ſeinen ſonſtigen Äuſserungen nach unmöglich ganz durchſehen konnte, wo er alſo etwas ſcheinbar mit Bewuſstſeyn ausſprach, was er doch nur bewuſstlos ausſprechen konnte. Allein daſs auch dieſe Vermuthungsgründe höchſt trüglich ſeyn können, lieſse ſich ſehr leicht auf verſchiedene Art beweiſen.

Das Genie iſt dadurch von allem anderen, was blos Talent oder Geſchicklichkeit iſt, abgeſondert, daſs durch daſſelbe ein Widerſpruch aufgelöſt wird, der abſolut und ſonſt durch nichts anders auflösbar iſt. In allem, auch dem gemeinſten und alltäglichſten Produciren wirkt mit der bewuſsten Thätigkeit eine bewuſstloſe zuſammen; aber nur ein Produciren, deſſen Bedingung ein unendlicher Gegenſatz beyder Thätigkeiten war, iſt ein äſthetiſches, und nur durch Genie mögliches.

§. 3.

Folgeſätze.

Nachdem wir das Weſen und den Charakter des Kunſtproducts ſo vollſtändig, als es zum Be-

huf der gegenwärtigen Unterſuchung nöthig war, abgeleitet haben, ſo iſt uns nichts übrig, als das Verhältniſs anzugeben, in welchem die Philoſophie der Kunſt zu dem ganzen Syſtem der Philoſophie überhaupt ſteht.

1) Die ganze Philoſophie geht aus, und muſs ausgehen von einem Princip, das als das abſolut Identiſche ſchlechthin nichtobjectiv iſt. Wie ſoll nun aber dieſes abſolut Nichtobjective doch zum Bewuſstſeyn hervorgerufen und verſtanden werden, was nothwendig iſt, wenn es Bedingung des Verſtehens der ganzen Philoſophie iſt? Daſs es durch Begriffe ebenſowenig aufgefaſst, als dargeſtellt werden könne, bedarf keines Beweiſes. Es bleibt alſo nichts übrig, als daſs es in einer unmittelbaren Anſchauung dargeſtellt werde, welche aber wiederum ſelbſt unbegreiflich, und da ihr Object etwas ſchlechthin nichtobjectives ſeyn ſoll, ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend zu ſeyn ſcheint. Wenn es denn nun aber doch eine ſolche Anſchauung gäbe, welche das abſolut Identiſche, an ſich weder Sub- noch Objective zum Object hat, und wenn man ſich wegen dieſer Anſchauung, welche nur eine intellectuelle ſeyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch kann denn nun auch dieſe Anſchauung wieder objectiv, d. h. wie kann auſser Zweifel geſetzt werden, daſs ſie nicht auf einer blos ſubjectiven Täuſchung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, und von allen Menſchen

anerkannte Objectivität jener Anſchauung giebt? Dieſe allgemein anerkannte, und auf keine Weiſe hinwegzuläugnende Objectivität der intellectuellen Anſchauung iſt die Kunſt ſelbſt. Denn die äſthetiſche Anſchauung eben iſt die objectiv gewordene intellectuelle. Das Kunſtwerk nur reflectirt mir, was ſonſt durch nichts reflectirt wird, jenes abſolut Identiſche, was ſelbſt im Ich ſchon ſich getrennt hat; was alſo der Philoſoph ſchon im erſten Act des Bewuſstſeyns ſich trennen läſst, wird, ſonſt für jede Anſchauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunſt aus ihren Producten zurückgeſtrahlt.

Aber nicht nur das erſte Princip der Philoſophie, und die erſte Anſchauung, von welcher ſie ausgeht, ſondern auch der ganze Mechanismus, den die Philoſophie ableitet, und auf welchem ſie ſelbſt beruht, wird erſt durch die äſthetiſche Production objectiv.

Die Philoſophie geht aus von einer unendlichen Entzweyung entgegengeſetzter Thätigkeiten; aber auf derſelben Entzweyung beruht auch jede äſthetiſche Production, und dieſelbe wird durch jede einzelne Darſtellung der Kunſt vollſtändig aufgehoben. Was iſt denn nun jenes wunderbare Vermögen, durch welches nach der Behauptung des Philoſophen in der productiven Anſchauung ein unendlicher Gegenſatz ſich aufhebt? Wir haben dieſen Mechanismus bisher nicht vollſtändig be-

greiflich machen können, weil es nur das Kunstvermögen ist, was ihn ganz enthüllen kann. Jenes productive Vermögen ist dasselbe, durch welches auch der Kunst das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Product aufzuheben. Es ist das Dichtungsvermögen, was in der ersten Potenz die ursprüngliche Anschauung ist, und umgekehrt, es ist nur die in der höchsten Potenz sich wiederhohlende productive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es ist Ein und dasselbe, was in beyden thätig ist, das einzige, wodurch wir fähig sind, auch das widersprechende zu denken, und zusammenzufassen, — die Einbildungskraft. Es sind also auch Producte Einer und derselben Thätigkeit, was uns jenseits des Bewufstseyns als wirkliche, diesseits des Bewufstseyns als idealische, oder als Kunstwelt erscheint. Aber ebendiefs, dafs bey sonst ganz gleichen Bedingungen des Entstehens, der Ursprung der einen jenseits, der andern diesseits des Bewufstseyns liegt, macht den ewigen, und nie aufzuhebenden Unterschied zwischen beyden.

Denn obgleich die wirkliche Welt ganz aus demselben ursprünglichen Gegensatz hervorgeht, aus welchem auch die Kunstwelt, welche gleichfalls als Ein grofses Ganzes gedacht werden mufs, und in allen ihren einzelnen Producten nur das Eine Unendliche darstellt, hervorgehen mufs, so ist doch

jener Gegenſatz jenſeits des Bewuſstſeyns nur inſoweit unendlich, daſs durch die objective Welt als Ganzes, niemals aber durch das einzelne Object ein Unendliches dargeſtellt wird, anſtatt daſs jener Gegenſatz für die Kunſt ein unendlicher iſt in Anſehung jedes einzelnen Objects, und jedes einzelne Product derſelben die Unendlichkeit darſtellt. Denn wenn die äſthetiſche Production von Freyheit ausgeht, und wenn eben für die Freyheit jener Gegenſatz der bewuſsten und der unbewuſsten Thätigkeit ein abſoluter iſt, ſo giebt es eigentlich auch nur Ein abſolutes Kunſtwerk, welches zwar in ganz verſchiedenen Exemplaren exiſtiren kann, aber doch nur Eines iſt, wenn es gleich in der urſprünglichſten Geſtalt noch nicht exiſtiren ſollte. Es kann gegen dieſe Anſicht kein Vorwurf ſeyn, daſs mit derſelben die groſse Freygebigkeit, welche mit dem Prädicate des Kunſtwerks getrieben wird, nicht beſtehen kann. Es iſt nichts ein Kunſtwerk, was nicht ein Unendliches unmittelbar oder wenigſtens im Reflex darſtellt. Werden wir z. B. auch ſolche Gedichte Kunſtwerke nennen, welche ihrer Natur nach nur das Einzelne und Subjective darſtellen? Dann werden wir auch jedes Epigramm, das nur eine augenblickliche Empfindung, einen gegenwärtigen Eindruck aufbewahrt, mit dieſem Namen belegen müſſen, da doch die groſsen Meiſter, die ſich in ſolchen Dichtungsarten geübt, die Objectivität ſelbſt nur durch das Ganze ihrer Dichtungen hervorzu-

bringen ſuchten, und ſie nur als Mittel gebrauchten, ein ganzes unendliches Leben darzuſtellen, und durch vervielfältigte Spiegel zurückzuſtrahlen.

2) Wenn die äſthetiſche Anſchauung nur die objectiv gewordene transſcendentale iſt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daſs die Kunſt das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philoſophie ſey, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philoſophie äuſserlich nicht darſtellen kann, nämlich das Bewuſstloſe im Handeln und Produciren, und ſeine urſprüngliche Identität mit dem Bewuſsten. Die Kunſt iſt ebendeſswegen dem Philoſophen das Höchſte, weil ſie ihm das Allerheiligſte gleichſam öffnet, wo in ewiger und urſprünglicher Vereinigung gleichſam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geſchichte geſondert iſt, und was im Leben und Handeln ebenſo wie im Denken ewig ſich fliehen muſs. Die Anſicht, welche der Philoſoph von der Natur künſtlich ſich macht, iſt für die Kunſt die urſprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, iſt ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verſchloſsen liegt. Doch könnte das Räthſel ſich enthüllen, würden wir die Odyſsee des Geiſtes darinn erkennen, der wunderbar getäuſcht, ſich ſelber ſuchend, ſich ſelber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchſichtigen Nebel das Land der Phantaſie, nach dem

wir trachten. Jedes herrliche Gemählde entsteht dadurch gleichsam, dass die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt, und ist nur die Öffnung, durch welche jene Gestalten und Gegenden der Phantasiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurchschimmert, völlig hervortreten. Die Natur ist dem Künstler nicht mehr, als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt, oder nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht ausser ihm, sondern in ihm existirt.

Woher denn nun aber dieser Verwandtschaft der Philosophie und der Kunst unerachtet der Gegensatz beyder komme, diese Frage ist schon durch das Vorhergehende hinlänglich beantwortet.

Wir schliefsen daher mit der folgenden Bemerkung. — Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunct zurückgeführt ist. Aber eben dieſs ist der Fall mit unserem System. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellectuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht, und ganz objetiv geworden ist, dergestalt, dass wir unser Object, das Ich

ſelbſt, allmählig bis auf den Punct geführt, auf welchem wir ſelbſt ſtanden, als wir anfiengen, zu philoſophiren.

Wenn es nun aber die Kunſt allein iſt, welcher das, was der Philoſoph nur ſubjectiv darzuſtellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zum achen, gelingen kann, ſo iſt, um noch dieſen Schluſs daraus zu ziehen, zu erwarten, daſs die Philoſophie, ſo wie ſie in der Kindheit der Wiſſenſchaft von der Poëſie gebohren, und genährt worden iſt, und mit ihr alle diejenigen Wiſſenſchaften, welche durch ſie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenſoviel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poëſie zurückflieſsen, von welchem ſie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wiſſenſchaft zur Poëſie ſeyn werde, iſt im Allgemeinen nicht ſchwer zu ſagen, da ein ſolches Mittelglied in der Mythologie exiſtirt hat, ehe dieſe, wie es jetzt ſcheint, unauflösliche Trennung geſchehen iſt. *) Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, ſondern eines neuen nur Einen Dichter gleich-

---

*) Die weitere Ausführung dieſes Gedankens enthält eine ſchon vor mehrern Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie, welche nun binnen Kurzen erſcheinen ſoll.

ſam vorſtellenden Geſchlechts ſeyn kann, ſelbſt entſtehen könne, dieſs iſt ein Problem, deſſen Auflöſung allein von den künftigen Schickſalen der Welt, und dem weiteren Verlauf der Geſchichte zu erwarten iſt.

Allgemeine Anmerkung zu dem ganzen Syſtem.

Wenn der Leſer, welcher unſerem Gang bis hierher aufmerkſam gefolgt iſt, den Zuſammenhang des Ganzen nun nochmals ſich überlegt, ſo wird er ohne Zweifel folgende Bemerkungen machen:

Daſs das ganze Syſtem zwiſchen zwey Extreme fällt, deren Eines durch die intellectuelle, das andere durch die äſthetiſche Anſchauung bezeichnet iſt. Was die intellectuelle Anſchauung für den Philoſophen iſt, das iſt die äſthetiſche für ſein Object. Die erſte, da ſie blos zum Behuf der beſondern Richtung des Geiſtes, welche er im Philoſophiren nimmt, nothwendig iſt, kommt im gemeinen Bewuſstſeyn überhaupt nicht vor; die andere, da ſie nichts anders, als die allgemeingültig, oder objectiv gewordene intellectuelle iſt, kann wenigſtens in jedem Bewuſstſeyn vorkommen. Es läſst ſich aber eben daraus auch einſehen, daſs und warum Philoſophie als Philoſophie nie allgemeingültig werden kann. Das Eine, welchem die abſolute Objectivität gegeben iſt, iſt die Kunſt. Nehmt, kann man ſagen, der Kunſt die Objectivität, ſo

hört sie auf zu seyn, was sie ist, und wird Philosophie; gebt der Philosophie die Objectivität, so hört sie auf Philosophie zu seyn, und wird Kunst. — Die Philosophie erreicht zwar das Höchste, aber sie bringt bis zu diesem Punct nur gleichsam ein Bruchstück des Menschen. Die Kunst bringt den ganzen Menschen, wie er ist, dahin, nämlich zur Erkenntniss des Höchsten, und darauf beruht der ewige Unterschied, und das Wunder der Kunst.

Dass ferner der ganze Zusammenhang der Transscendental-Philosophie nur auf einem fortwährenden Potenziren der Selbstanschauung beruhe, von der ersten, einfachsten im Selbstbewusstseyn, bis zur höchsten, der ästhetischen.

Folgende Potenzen sind es, welche das Object der Philosophie durchläuft, um das ganze Gebäude des Selbstbewusstseyns hervorzubringen.

Der Act des Selbstbewusstseyns, in welchem zuerst jenes absolut Identische sich trennt, ist nichts anders, als ein Act der Selbstanschauung überhaupt. Es kann also durch diesen Act noch nichts Bestimmtes in das Ich gesetzt seyn, da eben erst durch denselben alle Bestimmtheit überhaupt gesetzt wird. In diesem ersten Act wird jenes Identische zuerst Subject und Object zugleich, d. h. es

wird überhaupt zum Ich — nicht für sich selbst, wohl aber für die philosophirende Reflexion.

(Was das Identische abstrahirt von, und gleichsam vor diesem Act sey, kann gar nicht gefragt werden. Denn es ist das, was nur durch das Selbstbewusstseyn sich offenbaren, und von diesem Act überall nicht sich trennen kann.)

Die zweyte Selbstanschauung ist die, vermöge welcher das Ich jene in das Objective seiner Thätigkeit gesetzte Bestimmtheit anschaut, welches in der Empfindung geschieht. In dieser Anschauung ist das Ich Object für sich selbst, da es im vorhergehenden Object und Subject nur für den Philosophen war.

In der dritten Selbstanschauung wird das Ich auch als empfindend sich zum Object, d. h. auch das bisher Subjective im Ich wird zum Objectiven geschlagen, alles im Ich ist also jetzt objectiv, oder das Ich ist ganz objectiv, und als objectiv Subject und Object zugleich.

Von diesem Moment des Bewusstseyns wird daher nichts anders zurückbleiben können, als was nach entstandenem Bewusstseyn als das absolut-Objective vorgefunden wird, (die Aussenwelt). — In dieser Anschauung, welche schon eine potenzirte, ebendesswegen productive ist, ist ausser der objecti-

ven und ſubjectiven Thätigkeit, welche beyde hier objectiv ſind, noch die dritte, die eigentlich anſchauende, oder ideelle, dieſelbe, welche nachher als die bewuſste zum Vorſchein kommt, enthalten, welche aber, da ſie nur die dritte aus jenen beyden iſt, auch nicht von ihnen ſich trennen, noch ihnen entgegengeſetzt ſeyn kann. — In dieſer Anſchauung iſt alſo ſchon eine bewuſste Thätigkeit mit begriffen, oder das bewuſstlose Objective iſt beſtimmt durch eine bewuſste Thätigkeit, nur daſs dieſe nicht als ſolche unterſchieden wird.

Die folgende Anſchauung wird die ſeyn, vermöge welcher das Ich ſich ſelbſt als productiv anſchaut. Da nun aber das Ich jetzt blos objectiv iſt, ſo wird auch dieſe Anſchauung blos objectiv, d. h. abermals bewuſstlos ſeyn. Es iſt in dieſer Anſchauung zwar eine ideelle Thätigkeit, welche jene anſchauende, gleichfalls ideelle, in der vorhergehenden Anſchauung mitbegriffene zum Object hat; die anſchauende Thätigkeit iſt alſo hier eine ideelle der zweyten Potenz, d. h. eine zweckmäſsige Thätigkeit, aber eine bewuſstlos zweckmäſsige. Was von dieſer Anſchauung im Bewuſstſeyn zurückbleibt, wird alſo zwar als zweckmäſsiges, aber nicht als zweckmäſsig hervorgebrachtes Product erſcheinen. Ein ſolches iſt die Organiſation in ihrer ganzen Ausdehnung.

Durch dieſe vier Stuffen iſt das Ich als Intel-

ligenz vollendet. Es ist offenbar, dass bis zu diesem Punct die Natur mit dem Ich ganz gleichen Schritt hält, dass also der Natur ohne Zweifel nur das Letzte fehlt, wodurch alle jene Anschauungen für sie dieselbe Bedeutung erlangen, die sie für das Ich haben. Was aber dieses Letzte sey, wird aus dem Folgenden erhellen.

Wenn das Ich fortführe, blos objectiv zu seyn, so könnte sich die Selbstanschauung immerhin in's Unendliche potenziren, aber dadurch würde doch nur die Reihe von Producten in der Natur verlängert, nimmermehr aber das Bewusstseyn entstehen. Das Bewusstseyn ist blos dadurch möglich, dass jenes blos Objective im Ich dem Ich selbst objectiv werde. Aber davon kann der Grund nicht im Ich selbst liegen. Denn das Ich ist mit jenem blos Objectiven absolut identisch. Er kann also nur ausser dem Ich liegen, welches durch fortwährende Begräntzung allmählig zur Intelligenz, und sogar bis zur Individualität eingeschränkt ist. Aber ausser dem Individuum, d. h. unabhängig von ihm ist nur die Intelligenz selbst. Aber die Intelligenz selbst muss (nach dem abgeleiteten Mechanismus) wo sie ist, zur Individualität sich beschränken. Der gesuchte Grund ausser dem Individuum kann also nur in einem andern Individuum liegen.

Das absolut Objective kann dem Ich selbst

nur durch Einwirkung anderer Vernunftwesen zum Object werden. Aber in diesen muss schon die Absicht jener Einwirkung gelegen haben. Also wird die Freyheit in der Natur immer schon vorausgesetzt, (die Natur bringt sie nicht hervor) und wo sie nicht als Erstes schon ist, kann sie nicht entstehen. Hier wird also offenbar, dass obgleich die Natur bis zu diesem Punct der Intelligenz völlig gleich ist, und dieselben Potenzen mit ihr durchläuft, die Freyheit doch, wenn sie ist, (dass sie aber ist, lässt sich theoretisch nicht beweisen), über der Natur, (*natura prior*) seyn muss.

Eine neue Stuffenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind, sondern sie hinter sich zurücklassen, beginnt also mit diesem Punct.

Das absolut-Objective, oder die Gesetzmäßigkeit des Anschauens wird dem Ich selbst zum Object. Aber das Anschauen wird dem Anschauenden zum Object nur durch das Wollen. Das Objective im Wollen ist das Anschauen selbst, oder die reine Gesetzmäßigkeit der Natur; das Subjective eine ideelle auf jene Gesetzmäßigkeit an sich gerichtete Thätigkeit, der Act, in welchem dieses geschieht, ist der absolute Willensact.

Dem Ich wird der absolute Willensact selbst wieder zum Object, dadurch, dass ihm das Ob-

jective, auf ein äuſseres gerichtete im Wollen, als Naturtrieb, das Subjective auf die Geſetzmäſſigkeit an ſich gerichtete, als abſoluter Wille, d. h. als categoriſcher Imperativ zum Object wird. Aber dieſs iſt wiederum nicht möglich, ohne eine Thätigkeit, welche über beyden iſt. Dieſe Thätigkeit iſt die Willkühr, oder die mit Bewuſstſeyn freye Thätigkeit.

Wenn nun aber auch dieſe mit Bewuſstſeyn freye Thätigkeit, welche im Handeln der objectiven entgegengeſetzt iſt, ob ſie gleich mit ihr Eins werden ſoll, in ihrer urſprünglichen Identität mit der objectiven angeſchaut wird, welches durch Freyheit ſchlechthin unmöglich iſt, ſo entſteht dadurch endlich die höchſte Potenz der Selbſtanſchauung, welche, da ſie ſelbſt ſchon über die Bedingungen des Bewuſstſeyns hinausliegt, und vielmehr das von vorn ſich ſchaffende Bewuſstſeyn ſelbſt iſt, wo ſie iſt, als ſchlechthin zufällig erſcheinen muſs, welches ſchlechthin zufällige in der höchſten Potenz der Selbſtanſchauung das iſt, was durch die Idee des Genie's bezeichnet wird.

Dieſs ſind die unveränderlichen und für alles Wiſſen feſtſtehenden Momente in der Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns, welche in der Erfahrung durch eine continuirliche Stuffenfolge bezeichnet ſind, die vom einfachen Stoff an bis zur Organiſation, (durch welche die bewuſstlos productive Natur in

ſich ſelbſt zurückkehrt), und von da durch Vernunft und Willkühr bis zur höchſten Vereinigung von Freyheit und Nothwendigkeit in der Kunſt, (durch welche die mit Bewuſstſeyn productive Natur ſich in ſich ſelbſt ſchlieſst und vollendet), aufgezeigt und fortgeführt werden kann.

Druckfehler.

Pag. 4. Z. 4. Geſetzmäſsige.
— 10. — 12. l. es, ſt. er
— 46. — 6. v. u. ſt. Act l. Art,
— 72. — 7. v. u. l. Ich.
— 78. — 11. v. u. aber ſt. taber.
— 100. vor Z. 9. muſs ein 1) ſtehen.
— 116. Z. 7. v. u. muſs das Comma nach ſelbſt vor dieſem Wort ſtehen.
— 136. — 4. l. empfundenen,
— — — 6. gehemmte ſt. gehemmten,
— 143. — 17. vor als ein ,
— 146. — 8. v. u. l. Empfindens,
— 212. — 2. in ſt. im,
— 220. — 2. v. u. zweyten ſt. Zweyten.
— 222. — 10. v. u. wechſelſeitig ſtatt —ge.
— 227. — 11. v. u. ſt. C. auf. B. l. B — C.
— 293. — 10. v. u. l. kann.
— 358. — 8. l. Producte.
— 378. — 5. v. u. im Handeln vorkommt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

H. HEINRICH
Buchbinderei
Rottenburg/L.
Digitized by Google

Digitized by Google